# اصولِ فقہ

حصہ دوم

مولانا معین الدین خٹک رحمۃ اللہ علیہ

مرتبہ

پروفیسر نور ورجان

البدر پبلیکیشنز اردو بازار۔ لاہور

# اصولِ فقہ

مولانا معین الدینؒ

ترتیب و تدوین

پروفیسر نور ور جان

حصّہ دوم

البدر پبلی کیشنز، اردو بازار لاہور 54000

7225030

☆ نام کتاب اصولِ فقہ (دوم)

☆ مصنف مولانا معین الدین خٹک

☆ مرتب پروفیسر نور ور جان

☆ ناشر عبدالحفیظ احمد

☆ اشاعت دوم اپریل 2009ء

☆ مطبع اشفاق پرنٹرز لاہور

☆ ہدیہ -/300 روپے

0300-8485030

# عرض ناشر

الحمد للہ البدر پبلی کیشنز پچھلے تیس سال سے بلند پایہ علمی کتب شائع کر رہا ہے۔ مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ، سید قطب شہیدؒ، عبدالحمید صدیقیؒ، یوسف القرضاوی، محمد قطب، مولانا محمد یوسف اصلاحی، طالب ہاشمی اور آبادشاہ پوری جیسے نامور علماء دین اور مصنفین کی سرپرستی حاصل ہے۔

اب اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے مولانا معین الدین خٹک مرحوم کی اصول فقہ شائع کی جا رہی ہے اور انشاء اللہ اس کے ساتھ ہی تشریحات صحیح بخاری شائع کی جائے گی۔

احباب سے دُعا کی درخواست ہے کہ اللہ تعالیٰ اس عظیم الشان کام کو پایہ تکمیل تک پہنچانے کی توفیق عطا فرمائے اور دُنیا اور آخرت کے لئے خیر و برکت کا باعث بنائے۔ آمین

عبدالحفیظ احمد

# اللہ تعالیٰ کے ارشادات

## الاسلام

اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ وَ اَتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتِیْ وَ رَضِیْتُ لَکُمُ الْاِسْلَامَ دِیْناً ٥

(المائدہ۔۳)

ترجمہ: آج ہی ہم نے تمہارے لئے تمہارا دین مکمل کر دیا اور اپنی نعمتیں تم پر پوری کر دیں اور تمہارے لئے اسلام کو دین پسند کیا۔

☆☆☆☆☆☆

اِنَّ الدِّیْنَ عِنْدَاللہِ الْاِسْلَامُ ٥

(آل عمران۔۱۹)

ترجمہ: بے شک خدا کے نزدیک اصل دین اسلام ہے

# ترتیب

# قرآن وحدیث میں فقہ کی بنیاد

حدیث کے مطابق قرآن کریم کی اس آیت کریمہ میں بھی فقہ کی بنیاد ہمیں ملتی ہے۔

وَمَنْ يُّؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ اُوْتِيَ خَيْرًا كَثِيْرًا۔(البقرہ۔۲۶۹)

اور جس کو حکمت ملی، اسے حقیقت میں بڑی دولت مل گئی۔

## حدیث میں فقہ کی بنیاد

حضور اکرم ﷺ ارشاد فرماتے ہیں:

من یرد اللہ به خیرا یفقهه فی الدین۔(رواہ البخاری)

اللہ جس کے بارے میں خیر کا ارادہ فرماتا ہے اسے دین میں تفقہ عطا فرماتا ہے۔

دوسری حدیث مشکوٰۃ المصابیح کتاب العلم میں ہے کہ ایک موقع پر حضور ﷺ نے صحابہ کرامؓ کو مخاطب کرتے ہوئے ارشاد فرمایا:

ان رجالا یا تونکم من الارض یتفقهون فی الدین فاذا اتوکم فاستو صوابهم خیراً۔(کتاب العلم، مشکوٰۃ المصابیح)

زمین کے مختلف خطوں سے لوگ تمہارے پاس آئیں گے تاکہ دین میں تفقہ حاصل کریں۔ جب وہ تم سے ملیں تو تم انہیں خیر کی وصیت کرنا۔

# انتساب

☆ صبر و شکر اور ایثار و تعاون کا مجسمہ

اہلیہ محترمہ

☆ دختران نیک سیرت

اور

☆ فرزندان باسعادت

احسان اللہ، عرفان اللہ

کے نام

جنہوں نے ہمیشہ میرے آرام اور سکون کا اہتمام کرتے ہوئے مجھے یہ مواقع فراہم کیے کہ میں اپنی عمرِ عزیز کے گرانقدر لمحات میں قرآن و حدیث اور اصول فقہ کے سلسلہ میں اپنی تالیفات پیش کر سکوں۔ مجھے یقین ہے کہ اللہ تعالیٰ میرے اہل و عیال کے اِس تعاون کو قبول فرما کر اِن میں سے ہر فرد کو دنیا آخرت کی سعادتوں سے نوازے گا۔ خدا کرے کہ اِن میں سے ہر فرد اسلام کا بے لوث سپاہی ثابت ہو۔ آمین۔

پروفیسر نور ور جان

# چند باتیں.....از مؤلف

تفہیم اصولِ فقہ حصہ اول میں کتاب اللہ کی تقسیم پر مولانا معین الدینؒ کے بارہ خطبات پیش کرنے کے بعد حصہ دوم کی تکمیل کی سعادت حاصل رہی ہے۔

حصہ دوم میں سنتِ رسول ﷺ، اجماع، قیاس، استحسان اور اجتہاد پر مفصل بحث کی گئی ہے۔

مولانا معین الدینؒ نے حصہ دوم کے نو (۹) خطبات ادارہ معارف اسلامی کراچی کے زیرِ اہتمام ۲۔ستمبر تا ۲۵۔ستمبر ۱۹۶۶ء ارشاد فرمائے تھے۔ اللہ تعالیٰ کے خصوصی فضل سے ان خطبات کو ٹیپ کے ذریعے محفوظ کیا گیا۔

محترمہ عارفہ اقبال کراچی نے اِن لیکچرز کو صفحۂ قرطاس پر اتارنے میں کافی ہمت سے کام لیا مگر بعض ناگزیر وجوہات کی بنا پر وہ اس عظیم کام کو مکمل نہ کر سکیں۔

مجھے دوبارہ یہ کام ازسرِ نو کرنا پڑا اور یہ کام کیسے کیسے مراحل سے گزر کر مکمل ہوا، اس کی تفصیل حصہ اول میں ''عرضِ مؤلف'' کے تحت بیان کر دی گئی ہے۔

حافظ محمد عارف صاحب نے حصہ اول کا مبسوط علمی دیباچہ تحریر فرمایا ہے۔ میں اِس دیباچہ کو حصہ دوم میں بھی شامل کر رہا ہوں تاکہ جن حضرات کی رسائی تفہیمِ اصولِ فقہ حصہ اول تک نہ ہو سکے، وہ مکمل استفادہ کر سکیں۔

مولانا معین الدینؒ کے اِن خطبات کا انداز تفہیمانہ ہے۔ مجھے اُمید ہے کہ اصولِ فقہ سے دلچسپی رکھنے والے اساتذہ، طلباء، وکلا اور جج حضرات کے لئے اِن کو سمجھنا مشکل نہ ہوگا۔ اگر کوشش کی جائے تو خصوصاً اسلامی معاشرہ کے جملہ معاشرتی و قانونی مسائل میں رہنمائی کی خاطر تفہیم اصول فقہ اول اور دوم سے استفادہ کیا جا سکتا ہے۔

جن حضرات کی رسائی عربی کی اصل کتابوں تک نہیں ہو سکتی یا جو حضرات مشکل اُردو کو سمجھنے میں دِقت محسوس کرتے ہیں۔ اِن دو مجموعوں میں فکر و فہم کے لئے آسان ترین اندازِ بیان اختیار کیا گیا ہے۔ مجھے اِس بات کا شدت سے احساس ہے کہ اُصولِ فقہ اول اور دوم میں انگریزی اصطلاحات درج نہیں کی گئیں۔ مگر اِس عظیم نعمت کو مزید روکے رکھنا مناسب نہ تھا۔

البتہ عربی کتب جو فقہ اور اُصولِ فقہ پر گزشتہ ادوار میں لکھی گئی تھیں۔اُن کی فہرست حصہ دوم کے آخر میں دی جارہی ہے۔

اپنی کم علمی کا مکمل اعتراف عاجزانہ ہے۔یہ موضوع انتہائی مشکل تھا۔اگر کہیں غلطی پائی جائے تو مطلع کیا جائے۔انشاء اللہ اگلے ایڈیشن میں یہ غلطیاں دور کردی جائیں گی۔اور جو بات اِن دونوں جلدوں میں درست انداز میں لکھی گئی ہے تو یہ سراسر اللہ کا فیضان ہے۔

ع شادم از زندگیِ خویش کہ کارے کردم

میرے ساتھ اِس عظیم اور مشکل کام میں جن حضرات کا علمی تعاون شامل رہا اُن میں مولانا عبدالمالک صاحب، حافظ محمد عارف صاحب، علامہ محمد شبیر عباسی صاحب، علامہ محمد ظہیر الدین بھٹی صاحب اور مسلم سجاد صاحب کے اسمائے گرامی سرِ فہرست ہیں۔عبدالحفیظ احمد (البدر پبلی کیشنز لاہور) قابلِ صد مبارکباد ہیں کہ وہ اپنے ادارے کی جانب سے امتِ مسلمہ کی خدمت میں یہ عظیم علمی خطبات پیش کررہے ہیں۔اللہ تعالیٰ کے حضور دعا ہے کہ وہ البدر پبلی کیشنز لاہور کی اس مساعی جمیلہ کو شرفِ قبولیت سے نواز دے۔ میں اپنی جانب سے اور امتِ مسلمہ کی جانب سے بھی اِن حضرات کا شکریہ ادا کرتے ہوئے اِن کے حق اللہ کے حضور میں سعادت ہائے دارین کی دعا مانگتا ہوں۔اللہ تعالیٰ ہماری اِس کوشش کو اپنے دربار میں قبول فرمائے۔آمین۔

پروفیسر نور ور جان

۱۲۔شعبان ۱۴۲۱ھ

۹۔نومبر ۲۰۰۰ء

# اللہ تعالیٰ کے اِرشادات

مَنْ یُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰہَ ۔

جس نے رسول کی اطاعت کی اس نے اللہ کی اطاعت کی ۔

(النساء۔۸۰)

☆☆☆☆☆

وَمَا یَنْطِقُ عَنِ الْھَوٰی ۝ اِنْ ھُوَ اِلَّا وَحْیٌ یُّوْحٰی ۝

حضور ﷺ اپنی خواہش سے نہیں بولتے اور وہی فرماتے ہیں جو آپ ﷺ پر وحی کی جاتی ہے۔

(النجم۔۳۔۴)

☆☆☆☆☆

وَمَا اٰتٰکُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْہُ وَمَا نَھٰکُمْ عَنْہُ فَانْتَھُوْا

جو تمہیں رسول ﷺ بتائیں اُسے اختیار کرو اور جس سے رسول ﷺ روکیں اس سے رک جاؤ۔

(الحشر۔۷)

بسم اللہ الرحمن الرحیم

# دیباچہ

**الحمد اللہ الذی خلق الانسان وعلمہ البیان والصلوٰۃ والسلام علی قاسم الخیرات والامر بالمعروف والناھی عن المنکرات، خاتم الرسل وشافع الامم محمد صلی اللہ علیہ وسلم اما بعد،**

شریعت اسلامیہ کی بنیاد اصلاً دو ہی چیزیں ہیں۔
نمبر 1۔ کتاب اللہ اور نمبر 2۔ سنتِ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم۔

دین اسلام کے احکام ان دونوں سے ماخوذ ہیں۔ اور مجتہدین نے احکام کے استنباط وا ستخراج میں ان ہی دونوں کی طرف رجوع کیا ہے۔ خود رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس قسم کے استنباط کی تائید وحوصلہ افزائی فرمائی۔

جب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ بن جبلؓ کو یمن کا قاضی و گورنر بنا کر بھیجا تو آپؐ نے اس موقعہ پر ان سے سوال کیا۔

**کیف تقضی اذا عرض لک قضاء''؟ قال اقضی بکتاب اللہ قال: فان لم تجد فی کتاب اللہ، قال: اقضی بسنۃِ رسول اللہ، قال فان لم تجد فی سنۃ رسولِ اللہ قال اجتھد رائی، ولا الو. قال فضرب رسولُ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صدرہ، وقال الحمد اللہ الذی وفق رسول رسول اللہ لما یرضی رسول اللہ،**

اے معاذ! تم لوگوں کے معاملات ومقدمات میں فیصلہ کس طرح کرو گے؟۔ عرض کیا، اللہ کی کتاب کے ذریعہ۔ فرمایا

اگر تم نے اللہ کی کتاب میں اس سلسلے میں کوئی حکم نہ پایا تو؟ عرض کیا تو پھر سنت علیہ صلی اللہ سے۔ فرمایا، اگر تمہیں وہاں بھی نہ ملا تو پھر؟ عرض کیا پھر اپنی رائے سے اجتہاد واستخراج کروں گا

اور اسی سلسلے میں کوئی کوتاہی نہ کروں گا۔ چنانچہ رسول ﷺ نے ان کے سینے پر دست مبارک مارتے ہوئے فرمایا

''خدا کا شکر ہے جس نے رسول ﷺ کے قاصد کو اس کی ہدایت فرمائی جسے اللہ کا رسول پسند کرتا ہے۔ (۱)۔اس حدیث سے ایک بات یہ ثابت ہوئی کہ شریعت اسلامیہ کی بنیاد دو چیزیں ہیں۔اوّل کتاب اللہ، دوئم، سنت رسول ﷺ۔

دوسری یہ بات کہ تیسرا درجہ اجتہاد کا ہے جس کے لوازمات استنباط واستخراج ہیں۔ حضرتِ عمر فاروقؓ نے جب حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کو عہدہ قضاء سپرد کیا تو فرمایا'' جو معاملہ تمہارے سینے میں خلش پیدا کرے، اِس کو خوب سمجھنے کی کوشش کرنا، کتاب اللہ اور سنتِ رسول اللہ میں نہ ملے، تو اس معاملہ کا حکم معلوم کرنے کے لئے اس کے مشابہ معاملات اور نظائر پر نظر ڈالنا، پھر اس کے بعد قیاس کرنا اور یہ خیال بھی رکھنا کہ جو خدا کی منشاء کے قریب تر اور حق سے زیادہ مشابہ ہو، اسکو اپنے ارادے میں شامل کرنا۔

صحابہ کرامؓ کو رسول ﷺ کی زندگی میں اجتہاد کی ضرورت بہت کم پیش آئی۔ کیونکہ مسئلہ کا حل حضور ﷺ سے دریافت کرلیا کرتے تھے۔اجتہاد کی ضرورت آنحضرت ﷺ کی وفات کے بعد پیش آئی اور جیسے جیسے اسلام آفاق میں پھیلتا گیا، نئے نئے واقعات ظہور میں آنے لگے۔خلیفہ اوّل کے عہد کی بہ نسبت خلیفہ ثانی کے زمانہ خلافت میں کثرت سے مسائل مجتہد فیہ پیش آئے جو بعد کے قرون کے لئے مشعل راہ ثابت ہوئے۔قرآن عربی زبان میں نازل ہوا اور اس کی تشریح بھی سنت نے اسی زبان میں کی، آپ ﷺ کے صحابہ بھی اہل زبان تھے۔وہ عربی زبان، اس کے الفاظ کے معانی اور ان کے خواص کو بہت زیادہ جاننے والے تھے۔کلام کے نظم و نسق اور اسلوب کو بہت اچھی طرح سمجھتے تھے۔پھر رسول ﷺ کے ساتھ ان کی صحبت اور احکامِ شریعت کے اسباب کا اس ذریعہ سے علم، ان حضرات کیلئے، سِرِ شریعت کی معرفت کا سبب تھا۔اس کے ساتھ ہی صفائیٔ قلب اور جدتِ ذہن قدرت کی طرف سے ان کو مرحمت فرمائے گئے، جس کی بنا پر وہ استنباطِ احکام کے لئے کسی قسم کے اصول وقواعد کے محتاج نہ تھے۔ان میں استنباطِ احکام کے لئے ایسی قوت راسخہ پیدا ہوگئی تھی کہ جب کبھی کوئی نیا واقعہ پیش آتا، بغیر کسی تکلف کے کتاب

اللہ اور سنت صحیحہ سے اس کے احکام کا استخراج فرمالیا کرتے تھے۔(۲)
اس لئے بعد کے ادوار کے لوگوں کے لئے صحابہ کرامؓ کے فیصلے بھی مینارۂ نور اور واجب تقلید ہیں۔
حضرت عبداللہ بن مسعودؓ ارشاد فرماتے ہیں۔

اولئک اصحاب محمد ﷺ کانوا افضل هذه الامّة، أبرها قلوباً واعمقها علماً واقلّها تكلّفاً، اختارهم الله لصحبة نبيه، ولاقامة دينه. فاعرفوا لهم فضلهم، واتّبعوهم على آثرهم، وتمسّكوا بما استطعتم من أخلاقهم وسيرهم، فانّهم كانوا على الهدى المستقيم۔(۳)

''یہ محمد ﷺ کے صحابہ اس امت کے سب سے افضل لوگ ہیں یہ سب سے بڑھ کر نیک دل ہیں۔علم کے اعتبار سے سب سے زیادہ گہرائی اور گیرائی کے حامل اور تکلف کے اعتبار سے سب سے کم۔
اللہ تعالیٰ نے انہیں اپنے نبی ﷺ کی صحبت اور اپنے دین کی اقامت کیلئے منتخب فرمایا۔تم ان کی فضیلت کا اعتراف کرو۔اور ان کے نقش قدم پر چلو۔جہاں تک ممکن ہو ان کے اخلاق اور سیرت کو اپناؤ،اس لئے کہ یہ ٹھیک ہدایت پر تھے''۔

حضرت عبدالرحمٰن بن یزید بیان کرتے ہیں کہ ایک دفعہ لوگوں نے عبداللہ بن مسعودؓ سے بہت سے سوالات کئے تو آپ نے فرمایا''ہم پر ایک وقت ایسا تھا کہ ہم کسی معاملہ کا فیصلہ نہیں کر سکتے تھے اور نہ ہی کوئی فتویٰ دے سکتے تھے،اس لئے کہ ہم اس کے اہل ہی نہیں تھے۔پھر اللہ عز وجل کے فیصلے کے نتیجے میں ہم اس منزل پر پہنچے،جسے تم دیکھ رہے ہو۔

فمن عرض له منكم قضاء بعد اليوم فليقض بما في كتاب الله،فان جاءه امر'' ليس في كتاب الله فليقض بما قضى به نبيه ﷺ فان جاءه امر'' ليس في كتاب الله ولا قضى به نبيه ﷺ فليقض بما قضى به الصالحون، فان جاءه امر'' ليس في كتاب الله، ولا قضى به نبيه ﷺ ولا قضى

**به الصالحون فليجتهد رايه، ولايقل انى اخاف فان الحلال بيّن والحرام بيّن، وبين ذلك امو ر مشتبها ت فدع ما يريبك الى مالا يريبك۔ (۴)**

چنانچہ آج کے بعد جسے کوئی معاملہ پیش آئے، اسے اللہ کی کتاب کے مطابق حل کرے۔ اگر اسے کوئی ایسی صورت پیش آئے جس کا ذکر اللہ کی کتاب میں نہیں ہے تو اسے اپنے نبی ﷺ کے فیصلے کے مطابق نبٹائے اور اگر اسے کوئی ایسی صورت پیش آئے، جس کا ذکر نہ کتاب اللہ میں ہے نہ نبی ﷺ کی سنت میں تو اسے چاہئے کہ وہ (سلف) صالحین کے فیصلے کے مطابق فیصلہ کرے اور اگر کوئی ایسی صورت پیش آئے جس کا ذکر نہ اللہ کی کتاب، نہ نبی ﷺ کے فیصلوں میں اور نہ سلف صالحین کے فیصلوں میں موجود ہو تو پھر اپنی رائے سے اجتہاد کرے۔ یہ نہ کہے کہ مجھے (فیصلہ کرنے سے) ڈر لگتا ہے، اس لئے کہ حلال بھی واضح ہے، حرام بھی واضح ہے البتہ ان دونوں (حلال وحرام) کے درمیان بعض چیزیں مشتبہ ہیں۔ تم مشکوک چیز کو چھوڑ کر اس صورت کو اختیار کرو جس میں کوئی شک نہیں''۔

اس بیان سے درجِ ذیل حقیقت واضح ہوگئی اور فقہ کی ماخذ چار چیزیں قرار پائیں۔
(۱) کتاب اللہ (۲) سنت رسول ﷺ (۳) اجماع امت اور (۴) قیاس، تاہم اجماع اور قیاس بھی وہی معتبر ہے جس کی بنیاد کتاب اللہ اور سنت رسول ہو۔

صحابہ کرامؓ، تابعینؒ اور بہت سے تبع تابعینؒ میں بھی کتاب وسنت سے استخراج مسائل اور اجتہاد کی وافر صلاحیتیں موجود تھیں، اس لئے ان کے زمانے میں عام طور پر منضبط اور مدوّن اصولوں کی ضرورت محسوس نہ کی گئی، البتہ بعد کے ادوار کے لئے اس کی ضرورت مسلمہ تھی۔ جبکہ عجم میں بھی دور دور تک اسلام پھیل گیا اور عرب میں بھی علم وفقہ کی صحابہ جیسی قابلیت نہیں پائی جاتی تھی۔ اس ضرورت کا احساس کرتے ہوئے سب سے پہلے جس شخصیت نے ان اصول و ضوابط کی تدوین کا کام کیا، اس بارے میں اہلِ علم کے ہاں معمولی اختلاف ہے۔ اصول السرخسی (۵) کے مقدمہ میں علامہ ابوالوفا افغانی لکھتے ہیں۔

**وامّا اوّل من صنف فى علم الا صو ل ___ فيما نعلم___ فهو**

**اما م الائمه وسراج الا مة ابو حنیفةؒ النعما ن حیث بین طر ق الاستنباط فی "کتاب الوا ی" له.**

ہمارے علم کے مطابق اصول فقہ میں سب سے پہلے تصنیف کرنے والی ہستی امام الا ئمہ، سراج الامۃ ابوحنیفہ نعمان (بن ثابتؒ) کی ہے کہ سب سے پہلے آپ نے اپنی کتاب (الرای) میں استنباط واستخراج مسائل کے اصول وقواعد بیان کئے جبکہ علامہ اسنوی (6) نے التمہید میں، امام زرکشی نے البحر المحیط میں (8،7) اور استاد ابوزھرہؒ نے اپنی کتاب "اصول الفقہ" میں، امام شافعیؒ کو اصول فقہ کا مدوّن اول قرار دیا ہے۔ الاستاذ ابوزھرہ تحریر فرماتے ہیں۔

**ولقد کا ن الشافعی جد یر ا بان یکو ن اول من یدون ضوابط الا ستنباط فقد او تی علما دقیقا باللسان العربی، حتیٰ عُد فی صفو ف الکبار من علماء النعة ،و اوتی علم الحدیث فتخرج علیٰ اعظم رجا له واحا ط بکل انو ا ع الفقه فی عصره ،وکا ن حر یصا کل الحر ص علی ان یعرف اسبابُ الخلاف و الوجها ت المختلفة التی یتجه الیها انظار المختلفین۔(۹)**

امام شافعیؒ اس لائق تھے کہ آپ ضوابط استنباط کی تدوین کے معاملے میں اولیت کا شر ف حاصل کرتے کیونکہ ایک طرف آپ عربی زبان کی باریکیوں کے ایسے جید عالم تھے کہ آپ کا شمار کبار علماء لغت میں ہوتا ہے تو دوسری طرف آپ نے عظیم محدّثین سے علم حدیث حاصل کیا تھا۔ اس طرح آپ حدیث کے بہترین عالم تھے۔ اس کے علاوہ آپ اپنے زمانے کے تمام مکاتبِ فقہ کی فقہ کو تمام تر انواع کے ساتھ جاننے والے تھے اور صحابہؓ کے زمانے سے لے کر اپنے زمانے کے علماء کے اختلافات پر آپ کی گہری نظر تھی۔ اس کے ساتھ آپ کی انتہائی دلچسپی اور خواہش اس امر میں رہتی کہ آپ اختلاف کے اسباب اور ان پہلوؤں سے مکمل واقف ہوں، جن کی طرف (اختلا فی مسائل میں) علماء اسلام کی نگاہ رہتی تھی۔

شیعہ امامیہ میں سے آیت اللہ سید حسن الصدر نے بھی اگرچہ یہ دعویٰ کیا ہے کہ اصول

فقہ کے سب سے پہلے مصنف امام محمد باقر ہیں لیکن انہوں نے اس سلسلے میں امام صاحب کی کسی مستقل تصنیف کا ذکر نہیں کیا۔صرف قواعد کی املاء کا ذکر کیا ہے۔سید حسن الصدر لکھتے ہیں

**اعلم ان اول من اسس اصو ل الفقه و فتح بابه و فتق مسائله الاما م ابو جعفر محمد البا قر ثمّ من بعده ابنه الاما م وقد املیا علی اصحابهما قوا عده۔**

"یاد رکھیے،جس شخصیت نے سب سے پہلے اصول فقہ کی بنیاد رکھی اور اس کا دروازہ کھولا اور مسائل کی توضیح کی وہ امام ابوجعفر محمد باقر اور ان کے بعد ان کے بیٹے ہیں۔ان دونوں نے اپنے شاگردوں کو اس کے قواعد لکھوائے"۔(۱۱)

لیکن یہاں بحث بعض قواعد کے املاء کی نہیں بلکہ مستقل تصنیف کی ہے،اس لئے یہ دعویٰ درست نہیں۔

امام ابوحنیفہؒ کی کتاب (الرائی) ان کی بعض دوسری تصنیفات کی طرح علمی ذخائر میں دستیاب نہیں،اس لئے اکثر اہلِ علم کے نزدیک دستیاب علمی ذخائر کے مطابق اصول فقہ میں اولین تصنیف کا شرف امام شافعیؒ کی کتاب (الرّسالہ) کو حاصل ہے۔

بہرحال امام ابوحنیفہ اور امام شافعیؒ نے جن امور کو فقہ کی بنیاد اور اصول ٹھہرایا،اسی پر امت متفق رہی۔امام ابوحنیفہؒ کا قول خطیب بغدادی متوفی ۴۶۳ھ نے سند کے ساتھ نقل کیا ہے کہ

**اخذ بکتا ب الله فمالم اجدفی سنة رسو ل الله ﷺ فان لم اجد فی کتاب الله ولا سنة رسول الله اخذت بقول اصحابه،اخذ بقول من شئت منهم وادع من شئت منهم و لا اخرج من قو لهم الی قو ل غیر هم ، فاما اذا نتهی الا مر الی ابراهیم والشعبی وابن سیرین والحسن وعطاء و سعید بن المسیب وعدد رجا لا فقوم اجتهدوا ، فاجتهد کما اجتهدوا۔ (۱۲)**

میں اللہ کی کتاب پر عمل کرتا ہوں،جب مجھے اس میں کوئی حکم نہیں ملتا تو پھر میں رسول

اللہ علیہ وسلم کی سنت کو لے لیتا ہوں۔ اگر مجھے کتاب وسنت دونوں میں کوئی حکم نہیں ملتا تو پھر میں اصحاب رسول اللہ علیہ وسلم کے قول کو لیتا ہوں۔ ان میں سے جس کے قول کو چاہتا ہوں لے لیتا ہوں اور جس کے قول کو چاہتا ہوں چھوڑ دیتا ہوں۔ مگر ان کے اقوال سے باہر نکل کر کسی اور کا قول نہیں لیتا لیکن جب بات ابراہیم نخعی، عامر شعبیؒ محمد ابن سیرینؒ، حسن بصریؒ، عطاء اور سعید بن مسیّب اور اس درجے کے دوسرے افراد تک پہنچ جائے، تو ان لوگوں نے اجتہاد کیا تھا، بس میں بھی اجتہاد کروں گا جس طرح کہ انہوں نے اجتہاد کیا تھا۔

اس طرح امام شافعیؒ کی کتاب ''الرسالہ'' سے بھی یہ بات بالکل واضح ہے کہ ان کے نزدیک فقہ کی بنیاد، کتاب اللہ، سنت رسول اللہ علیہ وسلم، اجماع اور قیاس ہے۔

امام شافعیؒ کے بعد دوسری صدی ہجری کے آخر میں اصول فقہ پر باقاعدہ تصنیف وتالیف کا کام شروع ہو چکا تھا۔ چنانچہ دوسری صدی ہجری کے آخر میں یا تیسری صدی کے شروع میں شیخ ابو منصور محمد بن محمد ماتریدی ۲۲۲ھ نے اصول فقہ پر دو نہایت عمدہ کتابیں تصنیف کیں۔ ایک کتاب ''الجدل'' اور دوسری ''ماخذ الشرائع''، اس کے بعد شیخ احمد بن حسین المعروف با بن برہان فارسی متوفی ۳۵۰ھ نے ''کتاب الذخیرۃ'' اور امام ابوبکر جصاص احمد بن علی حنفی متوفی ۳۷۰ھ نے ''کتاب الاصول'' تصنیف کی۔ اصول فقہ میں یہ دونوں کتابیں اس دور کی عمدہ ترین کتابیں ہیں۔ ان کے بعد ہر دور میں اس موضوع پر جلیل القدر کتب تصنیف ہوئیں۔ جن میں سے امام فخر الاسلام علی بن محمد البزدوی حنفی ۴۸۳ھ کی کتاب ''الاصول''، امام ابو حامد محمد بن محمد غزالی متوفی ۵۰۵ھ کی کتاب المستصفی، شیخ ابوالحسن علی بن سلیمان بن احمد المعروف سیف الدین الآمدی متوفی ۶۳۱ھ کی کتاب ''احکام الاحکام فی اصول الاحکام''، قاضی ناصر الدین عبداللہ بن عمر البیضاوی متوفی ۶۸۵ھ کی تصنیف ''منہاج الوصول الی علم الاصول''، شیخ علاء الدین ابوالحسن علی بن سلیمان بن احمد مرادی حنبلی متوفی ۸۸۵ھ کی کتاب ''تحریر المنقول وتہذیب الوصول'' نے شہرت دوام حاصل کی۔

متاخرین کی کتب میں، حسامی، المنار، توضیح تلویح۔ مسلم الثبوت، نور الانوار اور اصول الشاشی ہیں جو درس نظامی میں شامل ہیں۔ مذکورہ بالا تمام کتب عربی میں ہیں۔

اب جب کہ تفسیر ،حدیث ،فقہ پر کافی لٹریچر اردو زبان میں آچکا ہے مگر اصول فقہ پر (میرے محدود علم کی حد تک ) کوئی مستقل اور جامع تصنیف ایسی منظر عام پر نہیں آئی جو اُردو خواں طبقے کے لئے ان بڑی بڑی عربی کتب کا بدل ثابت ہو۔

نابغہ روزگار، محدث عصر، فقیہہ زماں، غزالی دوراں، حجتہ الاسلام، شیخ التفسیر والحدیث حضرت مولانا معین الدین خٹکؒ علم کا بحرِ بے کراں، ذہانت کا نیّر تاباں، تقویٰ میں عالی شان اور گفتگو میں فصیح اللسان تھے۔ تفسیر، حدیث، فقہ، اصولِ فقہ، منطق، فلسفہ، عربی ادب، صرف ونحو، بیان وبدیع اور اسرار الشریعہ وغیرہ کسی بھی موضوع پر جب آپؒ گفتگو کرتے یا لیکچر دیتے تو ایسے معلوم ہوتا کہ آپ اسی مضمون میں متخصص (specialist) ہیں۔

آپؒ مدرسہ شاہی مراد آباد (ہندوستان) سے فارغ التحصیل تھے۔ قدرت نے آپ کو بے پناہ صلاحیتوں سے نوازا تھا، آپ کے غیر معمولی حافظے کا ایک دلچسپ واقعہ یہ ہے کہ جب آپ دور طالب علمی میں مراد آباد کے مدرسہ شاہی میں پڑھ رہے تھے تو ایک مرتبہ امتحان ہوا۔ روزانہ بڑی بڑی کتابوں کے تحریری پرچے ہوتے تھے، جن میں صدر الدین شیرازی کی صدرا اور قاضی مبارک جیسی انتہائی مشکل اور دقیق کتابیں بھی تھیں۔ ایک دن شیخ الحدیث مولانا فخر الدین صاحب بڑے غصے میں تھے کہ معین الدین نے کتابیں سامنے رکھ کر پرچے حل کئے ہیں۔ منطق کے استاد مولانا عجب نور صاحب نے مدافعت کی اور مشورہ دیا کہ انہیں سامنے بٹھا کر دوبارہ امتحان لیا جائے، معاملہ صاف ہو جائے گا۔ چنانچہ یہی ہوا اور مولانا موصوف چار گھنٹے تک مسلسل صدرا کا امتحان دیتے رہے اور اس دوران ایک لمحے کے لئے بھی آپ کا قلم نہ رُکا۔ مولانا فخر الدین نے حیران ہو کر مولانا عجب نور سے کہا۔ ''میں نے بہت سے ذہین افراد دیکھے ہیں جن کے اندر قوت مطالعہ موجود ہے مگر ایسے غضب کا حافظہ میں نے کبھی نہیں دیکھا''۔

شمس الائمہ امام سرخسیؒ کے بارے میں تذکرہ نگار لکھتے ہیں کہ

پانچویں صدی ہجری میں جب ماوراء النہر میں خاقان کی حکومت تھی، خاقان نے ایک آزاد شدہ لونڈی سے عدت کی مدت ختم ہونے سے پہلے ہی نکاح کر لیا۔ خاقان اس پر غیر معمولی طور پر فریفتہ ہو چکا تھا۔ اس لئے اسے زمانہ عدت کا انتظار شاق گذر رہا تھا۔ شمس الائمہ کو جب ایک

شرعی معاملہ کی پامالی کی خبر پہنچی تو انھوں نے سلطان کی اس حرکت پر سخت گرفت کی اور اسے شریعت کی خلاف ورزی پر محمول کیا۔ خاقان نے اگر اتباع نفس کا مظاہرہ کیا تھا تو ایک غیور عالم اسے کیونکر برداشت کر سکتا۔ شمس الائمہ نے بلا خوف ملامت اس نکاح کے از روئے شریعت حرام ہونے کا فتوٰی دے دیا۔ خواہش پرست حکمران کی طرف سے اس جرأت کا جواب یہ تھا کہ فقہ اسلامی کے اس رکن رکین اور علم و فضل کے اس بحرِ ذخار کو پندرہ سال کیلئے ارجند کے اندھے کنویں میں ڈال دیا گیا۔ لیکن تشنگانِ علم کا رجوع امام موصوف کی طرف برابر جاری رہا۔ شاگردوں کا حلقہ کنوئیں کی منڈیر پر بیٹھ جاتا اور اندر سے امام محترم کے علم و عرفان کا بحرِ بیکراں موجزن ہو جاتا۔ جو کچھ وہ بولتے جاتے شاگرد لکھتے جاتے۔ فقہ حنفی کی جلیل القدر کتاب ''المبسوط'' کی پندرہ جلدیں (بتیس اجزاء) اور السیر الکبیر کی مفصل و جامع شرح اسی قید کے زمانے کی تصنیفات ہیں۔ (۱۵)

شیخ الحدیث حضرت مولانا معین الدین خٹکؒ کے ساتھ بھی اسی قسم کا معاملہ پیش آیا۔ ایک دفعہ حکومتِ وقت نے جب ۱۹۶۴ء میں آپ کو جیل میں ڈال دیا۔ دوسرے ساتھیوں کے علاوہ جناب پروفیسر خورشید احمد صاحب (نائب امیر جماعتِ اسلامی و ممتاز ماہر معاشیات) بھی وہاں موجود تھے۔ پروفیسر صاحب موصوف نے آپ سے درخواست کی مجھے اصولِ فقہ پڑھا دیں۔ مولانا معین الدینؒ فرماتے ہیں کہ وہاں میرے پاس کتابیں نہیں تھیں۔ لہٰذا میں نے حافظہ کی مدد سے ہی بحمد اللہ انہیں اصول الشاشی، نور الانوار، حسامی، توضیح تلویح وغیرہ اصول کی متداول کتابیں پڑھا دیں۔

اس وقت جو کتاب قارئین کے ہاتھوں میں ہے۔ یہ حضرت شیخ کے ان دروس (لیکچرز) پر مشتمل ہے جو آپ نے ادارہ معارف اسلامی کراچی میں جولائی اگست 1966ء میں ارشاد فرمائے۔ ان دروس کے حصول اور کیسٹس سے صفحہ قرطاس پر منتقلی اور طباعت کی کہانی اور اس سلسلے میں پیش آمدہ صعوبتوں کا ذکر تو برادر محترم جناب پروفیسر نور ور جان صاحب کریں گے کیونکہ یہ انھیں کا حصہ ہے۔ یہ کتاب اگرچہ حضرت شیخ کی مستقل تصنیف نہیں ہے لیکن مستقل تصنیف سے کم بھی نہیں۔ کیونکہ آپ کے لیکچرز حذف و زوائد سے خالی ہوتے اور آپ کی گفتگو اصل موضوع تک ہی محدود رہتی۔ قارئین کرام کا مطالعۂ کتاب اس امر کی شہادت کے لئے ان شاء اللہ کافی ہوگا۔ ان

شاءاللہ اردوخواں طبقہ کے ججز(Judges)، وکلاء(Advocates)، ماہرین قانون وغیرہ کیلئے بالخصوص اور عربی جاننے والے اہلِ علم مدرسین وطلباء مدارس عربیہ کیلئے بالعموم ضخیم عربی کتب کا نچوڑ ثابت ہوگی۔ اسے مدارس عربیہ اور قانون کی تعلیم دینے والے اداروں اور یونیورسٹیوں کے نصاب میں شامل کرنا چاہیے کیونکہ حضرت شیخؒ نے اس دقیق اور مشکل فن کو جس انتہائی جامع اور سہل انداز میں بیان کیا ہے اس کی مثال ملنی مشکل ہے۔آپ کے ان دروس (لیکچرز) کی اشاعت حضرت شیخؒ کے شاگردوں پر بالخصوص اور دوسرے اہلِ علم پر بالعموم ایک قرض تھا، جسے برادرمحترم جناب پروفیسرنورورجان صاحب کی محنت شاقہ نے ادا کردیا۔ اللہ تعالیٰ انہیں ہماری طرف سے اور جملہ اہلِ اسلام کی طرف سے بہترین جزاءعطا فرمائے۔(آمین)

حافظ محمد عارف (نائب شیخ الحدیث)

جامعہ عربیہ، جی۔ٹی۔روڈ گوجرانوالہ، (۸نومبر ۱۹۹۹ء)

# مقدمہ

## حوالہ جات

(۱)۔ جامع الاصول 177 بحوالہ سنن ابی داؤد (کتاب الا قضية) والترمذی (کتاب الاحکام)

(۲)۔ مقدمہ کتاب الرسالہ الامام الشافعیؒ ۱۰-۱۲ مکتبہ محمد سعید اینڈ سنز کراچی۔

(۳)۔ جامع الاصول ۲۹۲ جلد اوّل

(۴)۔ جامع الاصول ۱۷۹ و اخرجہ النسائی ۸۰ / ۲۳۰ فی القضاۃ (باب الحکم باتفاق اہل العلم)

(۵)۔ امام ابوبکر محمد بن احمد بن ابی سہل السرخسی متوفی ۴۹۰ھ

(۴)۔ متوفی ۷۷۷ھ ۸-۷ مقدمہ البحر المحیط از بدرالدین محمد بن بہادر بن عبداللہ الشافعی الزرکشی متوفی ۷۹۴ھ

(۹)۔ اصول الفقہ از الاستاذ ابوزھرۃ مطبع دارالفکر العربی

(۱۰)۔ امام محمد بن ادریس الشافعی متوفی ۲۰۴ھ

(۱۱)۔ اصول الفقہ از امام ابوزھرۃ ۱۳

(۱۲)۔ جریدۃ الاتحاد ستمبر ۹۹ء مضمون، امام ابوحنیفہ کے فقہی اصول از مولانا گوہر رحمٰن

(۱۳)۔ ظفر المحصلین باحوال المصنفین ۸۸ تا ۹۰ از مولانا محمد حنیف گنگوہی۔

(۱۴)۔ کاروانِ عزیمت از عبدالغنی فاروق ۴۶۱، ۴۶۲

(۱۵)۔ جریدۃ الاتحاد ستمبر ۱۹۹۹ بحوالہ المجلہ (مصر) مقالہ ڈاکٹر عبدالغنی حسن

# PRINCIPLES

OF

# ISLAMIC JURISPRUDENCE

BY

LATE MAULANA MOEEN-U-DIN

COMPILATION

BY

PROF:NOOR WAR JAN

# فقہ کیسے وجود میں آئی؟

(ماخذ ''ایشیا'' ۱۶۔ اکتوبر ۱۹۸۸ء)

نبی اکرم ﷺ کے دورِ سعادت میں بھی صحابہ کرامؓ کے درمیان اختلافِ رائے موجود تھا لیکن اس اختلاف رائے کو حضور ﷺ نے نہیں روکا بشرطیکہ یہ اختلافِ رائے حدود کے اندر ہو۔ مثال کے طور پر جس وقت نبی ﷺ نے صحابہ کرامؓ کو ہدایت فرمائی کہ بنی قریظہ میں پہنچو۔ انہیں ان کی غداری اور بے وفائی کی سزا دینی ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا:۔

''تم میں سے جو لوگ خدا اور یومِ آخرت پر ایمان رکھتے ہیں وہ عصر کی نماز بنی قریظہ میں پہنچ کر پڑھیں۔''

صحابہ کرامؓ جب روانہ ہوئے تو راستے میں نمازِ عصر کا وقت ہو گیا۔ بعض صحابہؓ نے نمازِ عصر راستے میں نہ پڑھی اور بنی قریظہ پہنچ کر بعد از وقتِ نماز عصر ادا کی۔ ان کا خیال تھا کہ نبی اکرم ﷺ نے ہمیں راستے میں نمازِ عصر پڑھنے سے منع فرمادیا ہے۔ کچھ صحابہؓ نے راستے میں ہی نمازِ عصر پڑھ لی۔ انہوں نے کہا کہ نبی اکرم صلیٰ اللہ علیہ وسلم کا منشا یہ تھا کہ جلد از جلد بنی قریظہ پہنچو، نبی ﷺ کے سامنے یہ دونوں باتیں پیش کی گئیں تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ دونوں نے صحیح کیا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ ایک گروہ نے نبی ﷺ کے ارشاد کے ظاہری مفہوم کو پیشِ نظر رکھا اور دوسرے گروہ نے نبی ﷺ کے منشا اور ارشاد کی روح کو مدِ نظر رکھا۔ اس لیے نبی ﷺ نے دونوں گروہوں کی حوصلہ افزائی فرمائی۔

اسی طرح یہ مثال بھی ہمارے سامنے ہے کہ ایک دن اہلِ قبا کے درمیان کچھ اختلافات پیدا ہو گئے اور لوگوں کے درمیان مار پیٹ تک نوبت پہنچ گئی۔ نبی ﷺ مصالحت کرانے وہاں تشریف لے گئے۔ روانگی سے قبل آپ ﷺ نے حضرت بلالؓ سے فرمایا کہ اگر میں وقت پر نہ پہنچوں تو ابوبکرؓ سے کہہ دینا کہ وہ نماز پڑھائیں۔ نبی ﷺ کو دیر ہو گئی تو حضرت بلالؓ نے ابوبکرؓ سے کہا کہ آپ نماز پڑھائیں۔ چنانچہ حضرت ابوبکرؓ نے نماز پڑھانی شروع کی۔ اس دوران نبی ﷺ تشریف لے آئے۔ آپ ﷺ بڑھتے بڑھتے پہلی صف میں شامل ہو گئے۔ صحابہ کرامؓ نے نبی ﷺ کو دیکھ کر ہاتھ پر ہاتھ مارنا شروع کر دیئے۔ حضرت ابوبکرؓ نے بھی آنکھوں کے گوشوں سے

نبی ﷺ کو دیکھا تو پیچھے ہٹنے لگے۔ نبی ﷺ نے ہاتھ کا اشارہ کیا کہ اپنی جگہ کھڑے رہو اور بدستور نماز پڑھاتے رہو۔ لیکن حضرت ابوبکرؓ پیچھے ہٹ آئے اور نبی ﷺ نے آگے بڑھ کر نماز پوری کر کے سلام پھیرا تو فرمایا، اے ابوبکرؓ جب میں نے حکم دیا کہ نماز پڑھاتے رہو اور پیچھے نہ ہٹو تو تم پیچھے کیوں ہٹے؟ انہوں نے جواب دیا:۔

''ابن ابی قحافہ کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ رسول اللہ ﷺ کی موجودگی میں آگے کھڑا امامت کرتا رہے''۔

اس کے بعد ایک اور واقعہ اس طرح ہے کہ حضرت مغیرہؓ بن شعبہ روایت کرتے ہیں کہ غزوۂ تبوک سے واپسی پر ایک جگہ نبی کریم ﷺ قضائے حاجت کے لیے مجھے ہمراہ لے گئے، نبی ﷺ کو کچھ دیر ہوگئی۔ صحابہؓ نے محسوس کیا کہ نماز کا وقت جا رہا ہے تو انہوں نے حضرت عبدالرحمٰن بن عوف کو اپنا امام بنایا اور ان کے پیچھے نماز پڑھنے لگے۔ اسی اثناء میں نبی ﷺ واپس تشریف لے آئے۔ صحابہ کرامؓ نے حضرت عبدالرحمٰن بن عوف کو متوجہ کیا وہ پیچھے ہٹنے لگے تو نبی ﷺ نے ہاتھ سے اشارہ سے ہدایت فرمائی کہ بدستور نماز پڑھاتے رہو۔ اس ہدایت پر حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ نے نماز پڑھائی اور حضور ﷺ نے ان کے پیچھے نماز ادا کی۔

اب غور کریں کہ یہ دونوں بزرگ صحابی ہیں اور ان کا طرزِ عمل آپس میں مختلف ہے۔ ایک تو امامت کرتے کرتے پیچھے ہٹ گئے اور دوسرے بزرگ نے نبی ﷺ کی امامت کی لیکن نبی ﷺ نے کسی کو بھی ملامت نہیں کی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ نے حضور ﷺ کے ظاہری حکم کی تعمیل کی، اور حضرت ابوبکرؓ نے حضور ﷺ کے مقامِ نبوت کو ملحوظ رکھا۔ حضرت ابوبکرؓ کو قرآئن سے یہ بات معلوم تھی کہ نبی ﷺ کے امر کا منشا اجازت ہے۔ اس بات کی اجازت کہ آپ نماز مکمل کرلیں۔ یہ نبی ﷺ کا امر وجوبی نہیں۔ نبی ﷺ کا امر وجوبی اس وقت تھا جب آپ ﷺ مرضِ وفات میں مبتلا ہوگئے۔ اس وقت حضرت ابوبکرؓ نے حضور ﷺ کے حکم کے مطابق نماز پڑھائی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کے اختلافات اگر حدود کے اندر ہوں تو ناپسندیدہ نہیں لیکن اگر یہ اختلافات حدود سے باہر نکل جائیں اور اصول کے اختلافات بن جائیں اور ان کے نتیجے میں فرقے بن جائیں، ایک دوسرے کے پیچھے نماز نہ پڑھی جائے، تو یہ اختلافات

ناپسندیدہ ہیں۔اس قسم کے تفرقے اور اختلاف کی خود قرآن نے مذمت کی ہے۔نبی ﷺ کا ارشاد ہے کہ میری امت کا اختلاف رحمت ہے۔دوسری طرف اللہ تعالیٰ نے قرآنِ مجید میں ارشاد فرمایا ہے کہ:

''وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنٰتُ''(آل عمران۔۱۰۵)

ترجمہ''ان لوگوں کی طرح نہ ہو جاؤ جنہوں نے تفرقہ برپا کیا اور اختلاف کیا جب کہ اُن کے پاس کھلی کھلی واضح ہدایات آ گئی تھیں۔''

اس آیت میں بنی اسرائیل کی طرف اشارہ کیا کہ ان میں فروعی مسائل پر اختلاف اتنا بڑھا کہ وحدتِ ملی پارہ پارہ ہو کر رہ گئی۔اس کا مطلب یہ ہے کہ نبی ﷺ چاہتے تھے،اور خود قرآنِ مجید کا بھی یہ منشا ہے، کہ اختلاف اور اتفاق وحدت اور کثرت میں توازن رہنا چاہیئے۔کثرت بھی ہونی چاہیئے اور کثرت میں وحدت کو جلوہ گر اور نمایاں بھی ہونا چاہیئے۔جیسا کہ ذوق نے کہا ہے کہ

گل ہائے رنگا رنگ سے ہے زینتِ چمن
اے ذوق اس جہاں کو ہے زیب اختلاف سے

جب تک خلافتِ راشدہ کا نظام قائم رہا اس وقت تک سنت الخلفا ایک ادارہ تھا۔خلیفہ راشد مجلسِ شوریٰ کے مشورے سے ایک فیصلہ کرتے اور وہ قانون کی شکل اختیار کر جاتا۔اسے سنت الخلفاء کہتے ہیں۔حضور ﷺ نے فرمایا کہ

''عليكم بسنتي و سنة الخلفاء الراشدين المهديين''

یعنی''میری سنت کو اور ہدایت یافتہ خلفائے راشدین کی سنت کو مضبوطی سے پکڑو۔''

خلفائے راشدین کا طریقہ تھا کہ جب ان کے سامنے فیصلہ طلب مسائل آتے تو مجلسِ شوریٰ کا اجلاس طلب کیا جاتا،اربابِ حل وعقد کو بلایا جاتا اور پھر کثرتِ رائے سے یا متفقہ طور پر جو فیصلہ ہوتا وہ نافذ ہو جاتا اور ریاست کا قانون بن جاتا۔اس فیصلہ کے بعد بھی اگر کوئی رائے پائی جاتی تو وہ محض اختلافِ رائے ہوتا۔اسے قانون کی شکل نہیں دی جاتی تھی۔اس طرح خلافتِ

راشدہ کے ذریعے مسلمانوں کے اندر ایک وحدت قائم تھی جسے آئینی یا قانونی وحدت کہہ سکتے ہیں۔

لیکن خلافتِ راشدہ کا نظام درہم برہم ہو جانے کے بعد جب بادشاہت اور ملوکیت کا دور آیا تو مشاورت کا یہ طریقہ ختم ہو گیا، کیونکہ اگر بادشاہ اہلِ علم وتقویٰ اور اربابِ حل وعقد کو جمع کر کے مشورے اور فیصلے کرتے تو اس سے ان کی ملوکیت نہیں چل سکتی تھی۔ پھر بادشاہوں کے اردگرد جس قسم کے لوگ جمع رہتے تھے، مسلم معاشرے میں ان کی یہ حیثیت نہیں تھی کہ وہ کوئی قانون بناتے اور لوگ اس قانون کو اسلامی قانون سمجھ کر تسلیم کر لیتے۔ اس صورتِ حال میں جہاں جہاں بھی علماء، فقہا اور ائمہ موجود تھے انہوں نے اپنے طور پر اس پیدا شدہ خلاء کو پُر کرنے کی کوشش کی، اور مسلم معاشرے میں جو نئے مسائل پیدا ہو رہے تھے، اپنے علم اور رائے کے مطابق ان کو حل کرنے کی سعی کی۔ اس طریقے سے فقہائے امت کے مختلف اقوال ہمارے سامنے آئے۔ اختلاف کا آغاز ہوا۔ اور مسلم معاشرے میں جو قانونی وحدت موجود تھی وہ باقی نہ رہی۔ بالفاظِ دیگر میں کہہ سکتا ہوں کہ اتفاق اور اختلافِ وحدت اور کثرت کے درمیان جو توازن موجود تھا وہ باقی نہ رہا اور مختلف فقہی مذاہب وجود میں آ گئے۔

حضرت فاروقِ اعظمؓ کے دورِ خلافت کا واقعہ ہے کہ آپ نے صحابی رسول ﷺ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو مدینہ منورہ سے کوفہ بھیجا۔ کوفہ اس وقت بہت بڑی فوجی چھاؤنی تھی اور کثرت سے وہاں صحابہ کرامؓ اور تابعین موجود تھے۔ ایک اندازے کے مطابق کم از کم ایک ہزار صحابہؓ کوفہ میں موجود تھے۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو روانہ کرتے وقت حضرت عمرؓ نے اہلِ کوفہ کو لکھا کہ میں ایک ایسے عالم کو تمہارے پاس بھیج رہا ہوں جس کی مجھے بھی مدینہ منورہ میں اشد ضرورت ہے، لیکن میں تمہاری ضرورت کو اپنی ضرورت پر ترجیح دے رہا ہوں۔ میں چاہتا ہوں کہ تمہارے درمیان دین کا علم پھیلے اور تمہیں قانونِ شریعت کا پتہ چلے۔

حضرت عمرؓ کی اس سعی کے نتیجے میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کوفہ منتقل ہو گئے۔ آپ اپنے دور کے بہت بڑے فقیہہ اور مجتہد تھے۔ حضرت علیؓ نے اپنے دورِ خلافت میں جب کوفہ کو اپنا دارالخلافہ بنایا تو انہوں نے دیکھا کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے شاگردوں میں سے ہزاروں کی

تعداد میں فقہا اور علماء کوفہ میں موجود ہیں۔ حضرت علیؓ نے ایک موقع پر فرمایا کہ اللہ تعالیٰ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ پر رحم فرمائے۔ انہوں نے کوفہ کو علم سے بھر دیا۔ اس طرح کوفہ علمِ دین اور فقہ کا مرکز بن گیا۔ حضرت علقمہؒ اور اسودؒ آپ کے نمایاں شاگردوں میں سے ہیں۔ حضرت ابراہیم نخعیؒ ان کے شاگرد ہیں اور حضرت حمادؒ آگے ان کے شاگرد ہیں۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ انہی حضرت حماد ؒ بن ابی سلیمان کے شاگردِ رشید ہیں۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے دو نمایاں شاگرد ہیں۔ قاضی ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ۔ ان کی مثال اس طرح ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فصل تیار کی، قاضی ابو یوسفؒ نے روٹی بنائی اور امام محمدؒ نے اس روٹی کو خلقِ خدا میں تقسیم کر دیا۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ کا سلسلہ شاگردی حضرت عبداللہ بن مسعودؓ تک پہنچتا ہے۔ آپ نے کوفہ میں حضرت حماد بن ابی سلیمانؒ کے علاوہ بار بار حرمِ کعبہ اور حرمِ مدینہ کا سفر اختیار کر کے یہاں کے علم و فضل سے بھی استفادہ کیا۔ امام ابوحنیفہؒ کے علمی و تحقیقی کام سے فقہ حنفی کا آغاز ہوا۔

## مدینہ کی روایت

مدینہ منورہ بھی علم و فقہ کا بہت بڑا مرکز رہا ہے۔ یہاں پر حضرت عبداللہ بن عمرؓ حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت عائشہؓ تین بڑے فقہا تھے، جو مختلف مسائل کے بارے میں رائے دیتے تھے۔ مدینہ حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کے دورِ خلافت میں مرکزِ خلافت رہا ہے۔ دورِ صحابہؓ کے بعد تابعینؒ کے زمانہ میں حضرت قاسم بن محمد بن ابوبکرؓ، سلیمان بن لبیدؒ، سالم عالم بن عبداللہ بن عمرؓ، عبداللہ بن مسعودؓ، خارجہ بن زید بن ثابتؓ اور دیگر سات مشہور فقہا گزرے ہیں۔ امام مالکؒ کی موطاء اور آپ کی فقہ انہیں صحابہ اور تابعین کی بیان کردہ احادیث مسائل سے مرتب ہوئی تھی۔ حضرت امام مالکؒ اہلِ مدینہ کے عمل کو بہت اہمیت دیتے تھے۔

امام ابوحنیفہؒ کی فقہ کی امام مالکؒ، امام احمد حنبلؒ، امام شافعیؒ نے بھی بہت حوصلہ افزائی فرمائی۔ امام شافعیؒ کا قول ہے کہ سارے لوگ فقہ میں امام ابوحنیفہؒ کے اہل و عیال ہیں۔ دیگر ائمہ کرام شافعیؒ، امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ نے امام ابوحنیفہؒ کی تحقیقات اور آپ کے دلائل سے کئی جگہ استفادہ کیا ہے اور کئی جگہ اختلاف بھی کیا ہے۔ اس طریقے سے چار فقہی مسالک معرضِ وجود میں آ گئے۔ جو آج اکثر مسلم ممالک میں رائج ہیں۔

سنتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيْ رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ
(الاحزاب۔۲۱)

''درحقیقت تم لوگوں کے لئے اللہ کے رسول ﷺ میں ایک بہترین نمونہ تھا۔''

# معین الدینؒ کا مختصر تعارف

نام: معین الدینؒ

ولدیت: مولانا نور الدینؒ

پیدائش: اواخر فروری ۱۹۲۰ء بمقام عیسک چونترہ (کرک) پاکستان

وفات: ۲۷ جولائی ۱۹۸۲ء

(۱۵ شعبان المعظم ۱۴۰۲ھ۔ بوقت عصر۔ عمر ۶۲ سال پانچ ماہ اور چند دِن

تحصیل علم: پانچویں جماعت میں والد کی وفات کے بعد سکول کی تعلیم چھوڑ کر ۱۹۳۱ء تا اگست ۱۹۴۲ء تک اٹھارہ علوم و فنون میں کمال حاصل کیا۔ آپ نے مولانا عمل الدین ٹیری کوہاٹ اور قاسم العلوم مراد آباد (انڈیا) میں مشاہیر عالم اساتذہ سے علوم و فنون میں دستگاہ حاصل کی۔

۱۹۴۲ء تا ۱۹۸۲ء یعنی پوری عمر تدریس اور جماعت اسلامی کے رکن کی حیثیت سے علمی و عملی خدمات میں صرف کر دی۔

محقق، مفسر، فقیہہ، مورخ، محدث، عظیم خطیب اور مجاہد کی حیثیت سے تاریخ کے صفحات میں اُن کا نام ہمیشہ تابندہ رہے گا۔

(ماخذ۔ معین الدینؒ۔ احوال و آثار از مؤلف)

کی بنیاد رکھی۔

حضور علیہ ﷺ نے یہ بھی ارشاد فرمایا ہے کہ

**''لتتبعن سنن من قبلکم حتیٰ ان کان منهم من اتیٰ امه علانیةً لکان فی امتی من یفعل ذالک''**

''تم لازماً اپنے پیشرو امتوں اور قوموں کے طریقوں اور ان کی عادات کی پیروی کرتے رہو گے یہاں تک کہ اگر گزشتہ امتوں میں کوئی ایسا شخص بھی ہو جس نے اپنی ماں سے اعلانیہ بدکاری کی ہو گی تو میری امت میں بھی ایسے لوگ پیدا ہو جائیں گے جو یہی کام کریں گے''

اِس حدیث میں بھی ''سنن'' کے لفظ کا اطلاق گزشتہ قوموں کی عادات اور ان کے طور طریقوں پر کیا گیا ہے۔ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

**''سُنَّةَ اللّٰهِ فِي الَّذِيْنَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ''** (الاحزاب۔۳۸)

''یہ اللہ کی عادت اور طریقہ ہے ان قوموں میں جو قومیں اِن سے پہلے گزر چکی ہیں۔

سورہ بنی اسرائیل میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

**سُنَّةَ مَنْ قَدْ اَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُّسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيْلًا** (بنی اسرائیل۔۷۷)

''یہ اللہ تعالیٰ کا طریقہ ہے ان لوگوں کے بارے میں جو تم سے پہلے ہم نے بھیجے ہیں۔ اور ہمارے طریقہ اور ہماری عادت کے لئے تم کہیں کسی قسم کی تبدیلی نہ پاؤ گے''

قرآن مجید اور احادیث میں لفظ ''سُنَّة'' جہاں جہاں آیا ہے، اس کا اصل لغوی مفہوم مطلق عادت اور مطلق طریقہ ہے۔ اَب اِس عادت اور طریقے کا معیاری ہونا یعنی پسندیدہ اور مستحسن ہونا ضروری نہیں ہے۔ اگر ''سُنَّة'' کے لفظ میں یہ بات داخل ہوتی کہ وہ طریقہ معیاری اور پسندیدہ ہو تو پھر چاہیئے تھا کہ ایک برے طریقے اور بری عادت پر ''سنة'' کے لفظ کا اطلاق نہ ہوتا۔ احادیث میں جس طرح لفظ ''سنة حسنة'' استعمال ہوا ہے اِسی طرح ''سنة سيئة'' کا بھی استعمال ہوا ہے۔

یہ بات بھی صحیح نہیں ہے کہ وہ شخص جو ایک برے طریقے کی بنیاد رکھتا ہے، کم از کم یہ

تصور رکھتا ہو کہ اس کا طریقہ معیاری اور پسندیدہ ہے۔ اور اس کا ارادہ یہ ہوتا ہے کہ میرا طریقہ نمونۂ تقلید بنے۔ کسی طریقے یا عادت کا اس کے فاعل کے نزدیک معیاری اور پسندیدہ ہونا یا کسی طریقہ کا نمونۂ تقلید بننا، یہ باتیں لفظ ''سنة'' کے مفہوم سے خارج ہیں۔ مثال کے طور پر نبی کریم نے قابیل کے فعلِ قتل پر لفظ ''سنة'' کا اطلاق کیا ہے۔ **''لانه اول من سنّ القتل''**۔ اِس لئے کہ سب سے پہلے اِس شخص نے خونِ ناحق کی بنیاد رکھ دی اور خونِ ناحق کے طریقے کا آغاز کیا۔ اَب کہیں سے یہ بات ثابت نہیں ہے کہ قابیل اپنے دل میں اپنے اِس فعل کو اچھا سمجھتا تھا۔ اور نہ ہی اس کا یہ تصور تھا کہ اس کا یہ فعل سوسائٹی میں معیاری تصور کیا جائے اور اِس کی تقلید کی جائے، اور قیامت تک آنے والی نسلوں کے لئے نمونۂ تقلید بن جائے۔ قابیل کے وہم وگمان میں بھی یہ بات نہ تھی کہ اس کے فعلِ قتل کے اثرات قیامت تک طویل اور دراز ہوتے چلے جائیں گے۔ لیکن اِس کے باوجود قابیل کے اِس فعل پر ''سنة'' کے لفظ کا اطلاق کیا گیا۔

اِس بحث سے واضح ہو گیا کہ لغتِ عربی میں ''سنة'' کا مفہوم مطلق طریقہ اور مطلق عادت ہے۔ اَب خواہ پسندیدہ ہو یا ناپسندیدہ، معیاری ہو یا غیر معیاری، اِس طریقہ کی ابتدا کرنے والا اپنے تصور اور خیال میں اسے قابلِ تقلید سمجھتا ہو یا نہ سمجھتا ہے، یہ تمام باتیں ''سنة'' کے لغوی مفہوم سے خارج ہیں۔

## ''سنة'' فقہا کی اصطلاح میں

فقہا کی اصطلاح میں ''سنة'' کے لفظ کا اطلاق ایک ایسے فعل پر ہوتا ہے جس پر نبی کریم ﷺ نے ''مداومت'' اختیار کی ہو یعنی وہ فعل نبی کریم ﷺ کا عام معمول رہا ہو۔ کبھی کبھو ایک یا دو مرتبہ آپ نے اِسے چھوڑ بھی دیا ہو لیکن عام طور پر وہ فعل آپ کا معمول رہا ہو۔ فقہاء اپنی اصطلاح میں ایسے فعل پر لفظ ''سنة'' کا اطلاق کرتے ہیں۔

سنت کا درجہ مستحب سے اوپر اور بلند ہے لیکن واجب سے کم اور نیچے ہے۔ لیکن جب قانونِ شرعی کے ماخذ سے بحث کی جاتی ہے اور اصولیین قانونِ شرعی کے مآخذ کا شمار کرتے ہیں تو ایسی صورت میں سنت سے ان کی مراد وہ قول یا فعل یا تقریر ہوتی ہے جو حضور ﷺ سے ثابت ہو۔ قول کا مطلب یہ ہے کہ نبی ﷺ کی طرف جو اقوال منسوب ہیں وہ یقینی طور پر آپ سے ثابت

ہوں۔اسی طرح وہ افعال جن کی نسبت حضورﷺ کی طرف ہو،ان کی نسبت پایہ ثبوت تک پہنچ چکی ہو۔تقریر کا مفہوم یہ ہے کہ جب لوگوں نے آپﷺ کے سامنے مختلف قسم کے کاروبار کئے اور معاملات طے کئے۔آپس میں مختلف قسم کی باتیں بھی کیں۔اور حضورﷺ نے اِن معاملات اور افعال کو دیکھا اور خاموشی اختیار کی۔آپ نے اِن افعال اور کاروباری معاملات میں کسی قسم کی غلطی کی نشاندہی بھی نہیں فرمائی تو آپﷺ کی یہ خاموشی اس بات کی دلیل ہے کہ آپ کے نزدیک وہ معاملات اور وہ افعال بجائے خود جائز ہیں اور مشروع ہیں۔اِس مفہوم کو تقریر کہتے ہیں۔

گویا نبی کریمﷺ کی ثابت شدہ تقریر، آپﷺ کے ثابت شدہ اقوال اور آپﷺ کے ثابت شدہ افعال کو مجموعی لحاظ سے سنت کہا جاتا ہے۔قانونِ شرعی کا پہلا ماخذِ اساسی قرآن مجید ہے اور دوسرا ماخذِ اساسی سنت رسولﷺ ہے۔

### آثار صحابہ (حدیث موقوف)

صحابہ کرامؓ کے اقوال اور افعال پر لفظ آثار کا اطلاق کیا جاتا ہے۔یعنی آثارِ صحابہ کہا جاتا ہے۔اور اِن پر حدیثِ موقوف کا بھی اطلاق کیا جاتا ہے۔

## حدیث مرفوع

حدیثِ مرفوع اس حدیث کو کہتے ہیں جس کی نسبت حضورﷺ کی طرف کی جاتی ہو۔

## حدیث اور سنت کا فرق

وہ روایات جن کی نسبت نبی کریمﷺ کی طرف جائے چاہے وہ روایات قولی ہوں یا فعلی ہوں یا تقریری ہوں، اِن روایات کو احادیث کہا جاتا ہے۔

ان احادیث میں سے جس قول، جس فعل یا جس تقریر کی نسبت نبی اکرمﷺ تک پایہِ ثبوت کو پہنچ جائے اور صحت اور صداقت کے معیار پر پوری اترے تو اسے سنت کہا جاتا ہے۔

لیکن یہی لفظ ''سنة'' جب اضافت کے ساتھ استعمال ہو جائے تو پھر اس سے مراد کبھی کبھی نبی اکرمﷺ کے سوا کسی اور کا طریقہ بھی مراد لیا جاتا ہے۔

مثلاً حضورﷺ نے فرمایا ہے''انکم سترون بعدی اختلافا کثیرا

**فعليكم بسنتي و سنة الخلفاء الراشدين"**

"تم میرے بعد عنقریب بہت زیادہ اختلاف دیکھو گے پس تم لازم کرو اپنے آپ پر میری سنت اور خلفاءِ راشدین کی سنت کی اطاعت کو"

## سنتِ خلفاءِ راشدین

سنت الخلفاء سے مراد وہ اجتہادی فیصلے یا وہ انفرادی آراء نہیں ہیں جو خلفائے راشدین نے انفرادی طور پر مختلف مسائل کے متعلق صادر کئے یا قائم کئے بلکہ سنت خلفائے راشدین کا مفہوم یہ ہے کہ خلفائے راشدین نے باقاعدہ مجلسِ شوریٰ کے مشورے سے اور مجلسِ شوریٰ سے اتفاقِ رائے کی بنا پر جو اجتماعی فیصلے کئے ہیں، وہ حقیقت میں سنتِ خلفائے راشدین کے مصداق ہیں۔

جب سنت کا لفظ اضافت کے ساتھ استعمال ہوتا ہے مثلاً سنة الخلفاء یا سنة ابی بکر و عمر تو اس قسم کے اجتماعی فیصلے مراد لئے جا سکتے ہیں۔ لیکن اصولِ فقہ میں جب "سنة" کا مطلق اطلاق آتا ہے یعنی جب "سنة" کی اضافت حضور ﷺ کی طرف کی جاتی ہے تو

تمام اصولیین اور ائمہ مجتہدین کے نزدیک سنة الرسول ﷺ یا سنة النبی ﷺ سے مراد صرف نبی اکرم ﷺ کے ثابت شدہ اقوال و اعمال ہوتے ہیں یا تقاریر ہوتی ہیں۔ کتاب اللہ کے سلسلہ میں جتنے مباحث گزر چکے ہیں یعنی خاص و عام، مشترک و مووّل، ظاہر، نص، مفسر، محکم، حقیقت و مجاز، صریح و کنایہ، عبارت النص، اشارۃ النص، دلالۃ النص، اقتضاء النص اور امر و نہی وغیرہ، یہ مباحث اور احکام جس طرح کتاب اللہ سے متعلق ہیں، اسی طرح سنت رسول اللہ ﷺ سے بھی متعلق ہیں۔ سنت رسول اللہ میں بھی بعض نصوص خاص اور بعض عام ہوتے ہیں۔ لیکن یہاں ہم ایسے حالات اور ایسے احکام سے بحث کر رہے ہیں جو سنت رسول اللہ ﷺ ہی سے مخصوص ہیں اور یہ مباحث اور احکام کتاب اللہ میں جاری نہیں ہوتے۔

## "سنت" ماخذ قوانین شرعیہ

تمام اصولیین اور تمام ائمہ کا اِس پر اتفاق ہے کہ اگر نبی ﷺ سے کوئی فعل ثابت ہو جائے اور یہ بات ہمارے پاس پایہ ثبوت کو پہنچ جائے کہ یہ نبی ﷺ کا فعل ہے تو اِس کے بعد

اِس کے حجت ہونے اور سند ہونے میں اور اِس کے ماخذ قانونِ شرعی ہونے میں کسی قسم کے شک و شبہ کی گنجائش نہیں ہے۔

اصولیین اور فقہاء نے جتنی بحثیں کی ہیں، انہوں نے اس حیثیت سے بحث کی ہے کہ جس قول یا جس فعل کی نسبت نبی اکرم ﷺ کی طرف کی جاتی ہے یہ نسبت بجائے خود صحیح ہے کہ نہیں؟ لیکن جب یہ ثابت ہو جائے کہ یہ قول یا فعل نبی اکرم ﷺ کا ہے تو پھر تمام ائمہ اور فقہاء اور پوری امت کا اِس پر اتفاق ہے کہ جس طرح قرآن مجید بجائے خود حجت اور سند ہے، اسی طرح نبی اکرم ﷺ کے ثابت شدہ اقوال و اعمال بجائے خود حجت اور سند ہیں۔

اِس سلسلہ میں اصولیین نے مختلف دلائل کا تذکرہ کیا ہے۔

## دلائل

۱۔ مثال کے طور پر قرآن مجید میں خود اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

''یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَ اَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَ اُولِی الْاَمْرِ مِنْکُمْ فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِیْ شَیْءٍ فَرُدُّوْہُ اِلَی اللّٰہِ وَالرَّسُوْلِ اِنْ کُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰہِ وَالْیَوْمِ الْاٰخِرِ ط ذٰلِکَ خَیْرٌ وَّ اَحْسَنُ تَاْوِیْلًا'' (النساء۔۵۹)

''اے لوگو جو ایمان لائے ہو، اطاعت کرو اللہ کی اور اطاعت کرو رسول ﷺ کی اور ان لوگوں کی جو تم میں سے صاحبِ امر ہوں، پھر اگر تمہارے درمیان کسی معاملہ میں نزاع ہو جائے تو اسے اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی طرف پھیر دو، اگر تم واقعی اللہ اور روز آخر پر ایمان رکھتے ہو۔ یہی ایک صحیح طریقِ کار ہے اور انجام کے اعتبار سے بھی بہتر ہے''

یہاں اللہ اور رسول ﷺ کے ساتھ فعل اطاعت کا تذکرہ کیا گیا ہے لیکن اولی الامر کے ساتھ لفظ ''اطیعوا'' کا تذکرہ نہیں ہے۔ اِس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اللہ اور رسول ﷺ کی اطاعتیں مستقل ہیں اور اولی الامر کی اطاعت ضمنی ہے۔ اگر رسول ﷺ کی طاعت بھی بحیثیتِ اولی الامر یا بحیثیت مرکز ملت ہوتی تو پھر چاہیئے تھا کہ قرآن مجید کی آیت یوں ہوتی کہ

''اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَ اُولِی الْاَمْرِ مِنْکُمْ''

ایسی صورت میں خاص طور پر رسول ﷺ کے تذکرہ کی کوئی ضرورت نہ تھی۔ رسول اللہ

کے ساتھ لفظ ''اَطِیْعُوْا'' کا ذکر کرنا اِس بات کی واضح دلیل ہے کہ اللہ تعالیٰ کی اطاعت جس طرح مستقل ہے اور اللہ کی ذات جس طرح قانون سازی کا سرچشمہ اور تحلیل وتحریم کا پیمانہ ہے اِسی طرح نبی اکرم ﷺ کی ذات بھی قانون سازی اور قوانینِ شرعیہ کا مستقل سرچشمہ اور منبع ہے۔ لیکن اولی الامر کی اطاعت ضمنی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

''فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِیْ شَیْءٍ

یعنی ''اگر تمہارے اور اولی الامر کے درمیان کسی بات میں نزاع یا اختلاف پیدا ہو جائے''

اِس ارشاد سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ عام مسلمانوں کو اپنے احکام اور اولی الامر کے ساتھ مختلف مسائلِ زندگی میں اختلاف کرنے کا حق حاصل ہے۔ لیکن مسلمانوں کو اللہ اور رسول ﷺ کے ساتھ اختلاف کرنے کا حق نہیں دیا گیا ہے۔ مزید فرمایا کہ

''فَرُدُّوْهُ اِلَی اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ''

''اِس اختلاف اور نزاع کو تم اللہ اور رسول ﷺ کی طرف واپس لوٹا دو''

اللہ تعالیٰ کی طرف واپس لوٹانے کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی کتاب تمہارے اختلافات میں معیارِ فیصلہ ہے اور اللہ کے رسول کی طرف اختلافات کو واپس لوٹانے کا مطلب یہ ہے کہ اللہ کے رسول سے ثابت شدہ اقوال اور اعمال تمہارے اختلافات میں بالکل معیار کی حیثیت رکھتے ہیں اور وہ بھی تمہارے لئے معیارِ فیصلہ ہیں۔ اِس آیت سے یہ بات بالکل واضح ہوتی ہے کہ جس طرح اللہ تعالیٰ کے اوامر ونواہی مسلمانوں کے لئے حجت وسند کی حیثیت رکھتے ہیں اِسی طرح رسول اللہ کے اوامر ونواہی اور آپ کے اقوال واعمال بھی مسلمانوں کے لئے حجت اور سند کی حیثیت رکھتے ہیں۔

۲۔ اِسی سلسلہ میں اصولیین نے دوسری دلیل یہ دی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا قرآن مجید میں ارشاد ہے

''وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّلَا مُؤْمِنَةٍ اِذَا قَضَى اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗۤ اَمْرًا اَنْ يَّكُوْنَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ اَمْرِهِمْ ط'' (الاحزاب۔۳۶)

''فَاتَّقُوا اللّٰہَ وَ اَطِیْعُوْنِ''

''تم اللہ سے ڈرواور میری اطاعت کرو''

لیکن جب اِن قوموں نے اپنے انبیاء کی اطاعت نہ کی تو اِن کو تباہ کر دیا گیا۔قوم ہود علیہ السلام،قومِ لوط علیہ السلام اور حضرت صالح علیہ السلام کی قوم کو اسی بنا پر تباہ کیا گیا۔سوال یہ ہے کہ وہ کون سی آسمانی کتابیں ہیں جو حضرت ہود علیہ السلام،حضرت لوط علیہ السلام اور حضرت صالح علیہ السلام پر اُتریں تھیں؟ جب ان انبیاء پر کتابیں نہیں نازل ہوئی تھیں تو اِن کی قوموں کو کیوں تباہ کیا گیا۔

حقیقت یہ ہے کہ جس طرح قرآنِ مجید کے احکام اور مستقل قوانین واجب الاطاعت ہیں اور مستقل حیثیت رکھتے ہیں بالکل اِسی طرح نبی اکرم ﷺ کے ثابت شدہ اقوال و اعمال کا معاملہ ہے اور ان کی اطاعت بھی واجب ہے۔یہ بات نہ صرف قرآن مجید سے ثابت ہے بلکہ تاریخِ اسلام میں اور امتِ مسلمہ کی پوری تاریخ میں کسی بھی قابلِ ذکر امام یا عالم کی نشاندہی نہیں کی جاسکتی جس نے نبی اکرم ﷺ کی سنت کے سند اور حجت ہونے سے انکار کیا ہو۔

۶۔خود نبی اکرم ﷺ نے جب معاذ بن جبلؓ کو یمن کا گورنر بنا کر بھیجنا چاہا تو آپ ﷺ نے معاذؓ سے پوچھا ''**بما تقضی یا معاذ**'' ''اے معاذ! تم کِس چیز کے ذریعہ فیصلہ کرو گے؟'' معاذؓ نے جواب دیا ''**بکتاب اللہ**'' ''میں اللہ کی کتاب کے مطابق فیصلہ کروں گا'' نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ''**فان لم تجد**'' ''اگر اللہ کی کتاب میں کسی مسئلہ کے متعلق تمہیں واضح حکم نہ ملے تو حضرت معاذؓ نے کہا کہ

''**بسنۃ رسول اللہ**'' یعنی ''کتاب اللہ کے بعد نبی اکرم ﷺ کی سنت کے مطابق فیصلہ کروں گا'' نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ''**فان لم تجد**'' ''اگر تمہیں رسول کی سنت میں بھی وہ بات نہ ملی؟'' تو حضرت معاذؓ نے فرمایا ''**اجتھد برای**'' کہ ''اِس کے بعد میں اپنی رائے کے مطابق اجتہاد کروں گا۔اِس کے بعد نبی اکرم ﷺ نے فرمایا

''**الحمد للہ الذی و فق رسول رسولہٖ بما یرضیٰ بہٖ رسولہ**''

''تمام تعریفیں اللہ کے لئے ہیں کہ اس نے اپنے رسول کے نمائندہ کو اس بات کی توفیق دی جس بات کو اللہ کا رسول پسند کرتا ہے''

حضرت معاذؓ کے نزدیک یہ بات ثابت تھی کہ جب تک کوئی حکم کتاب اللہ اور سنتِ رسول اللہ ﷺ میں ملتا ہے اس وقت تک اجتہاد نہیں کیا جائے گا۔ کتاب اللہ سے احکام معلوم کئے جائیں اور اس کے بعد سنتِ رسول اللہ ﷺ سے احکام معلوم کئے جائیں گے۔

۷۔ مشکوٰۃ شریف کی ''کتاب الفرائض'' میں یہ بات موجود ہے کہ ایک شخص نے حضرت ابوموسیٰ اشعری سے پوچھا ''اگر ایک شخص مر گیا اور اس کے وارثوں میں ایک بہن، ایک بیٹی اور ایک پوتی رہ گئیں تو میراث کیسے تقسیم ہوگی؟''

حضرت ابوموسیٰ اشعری نے اپنے اجتہاد سے جواب دیا کہ بیٹی کے حصہ میں نصف جائیداد اور بہن کے حصہ میں بھی نصف جائیداد آئے گی جب کہ پوتی کے حصہ میں کچھ بھی نہ آئے گا۔ اس کے بعد حضرت ابوموسیٰ اشعری نے اس شخص کو حضرت ابنِ مسعودؓ کے پاس بھیجا کہ یہ مسئلہ ان کے سامنے بھی رکھیں اور یہ بھی کہا کہ امید ہے کہ حضرت ابنِ مسعودؓ مجھ سے اتفاق کریں گے۔ لیکن جب حضرت ابنِ مسعودؓ نے حضرت ابوموسیٰ اشعری کا فتویٰ سنا تو فرمایا

''لقد ضللت اذاً و ما انا من المهتدين''

میں اگر ابوموسیٰ سے اتفاق کروں تو میں اِس وقت راہِ حق سے بھٹک جاؤں گا اور سیدھے راستہ پر نہیں رہوں گا۔ میں اِس معاملہ میں وہ فیصلہ کرتا ہوں جو فیصلہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا۔ میرا فیصلہ یہ ہے کہ بیٹی کو نصف مال دیا جائے، بہن کو تہائی اور پوتی کو چھٹا حصہ دیا جائے۔ اِس کے بعد وہ شخص دوبارہ حضرت ابوموسیٰ اشعری کی خدمت میں گیا۔ حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ نے حضرت ابنِ مسعودؓ کا فتویٰ سنا اور یہ حوالہ بھی سنا کہ میں نبی اکرم ﷺ کا فیصلہ دہراتا ہوں۔ تو ابوموسیٰ نے جواب دیا کہ

''لا تسئلو نی مادام هذا الحبر فيكم''

''جب تک یہ زبردست عالم تم میں موجود ہے، تم مجھ سے مسائل کے متعلق نہ پوچھا کرو'' اور اِس کے بعد انہوں نے فوراً اپنی رائے سے رجوع کر لیا۔ حضرت ابوموسیٰ کے نزدیک بھی

یہ بات مسلّم تھی کہ نبی اکرم ﷺ کے قول وفعل کے مقابلہ میں کسی شخص کی کوئی بات تسلیم نہیں کیا جا سکتی۔ چونکہ نبی اکرم ﷺ کا فیصلہ انہیں معلوم نہ تھا اس لئے انہوں نے اپنے اجتہاد سے ایک فیصلہ کیا لیکن جب حضرت ابنِ مسعودؓ کی وساطت سے انہیں نبی اکرم ﷺ کا فیصلہ معلوم ہوا تو انہوں نے اپنے اجتہاد سے رجوع کرلیا۔ (صحیح بخاری۔ کتاب الفرائض۔ باب میراث ابنۃ ابن مع ابنۃ)

۸۔ایک شخص نے حضرت ابنِ مسعودؓ سے یہ مسئلہ پوچھا کہ اگر ایک شخص کسی عورت سے نکاح کرے اور نکاح کے وقت اس عورت کے لئے مہر مقرر نہ کیا جائے بلکہ بغیر تذکرۂ مہر مرد اور عورت نے آپس میں نکاح کرلیا ہو۔اَب مجامعت سے پہلے مرد کا انتقال ہو جائے تو کیا اِس صورت میں عورت کے لئے مہر کا کچھ حصہ ہوگا یا نہیں؟

حضرت ابنِ مسعودؓ نے کہا کہ فی الحال میرے پاس کوئی ایسی حدیث نہیں ہے جس سے معلوم ہو سکے کہ نبی اکرم ﷺ نے کوئی ایسا فیصلہ کیا ہو۔ مجھے ایک ماہ کی مہلت دیں تا کہ میں دیگر صحابہ کرامؓ سے حضور ﷺ کی حدیث کے بارے میں دریافت کروں۔ جب ایک ماہ گزرا تو ابنِ مسعودؓ نے فرمایا کہ میں نے بہت تفتیش کی مگر مجھے نبی اکرم ﷺ کا کوئی فیصلہ اس کے متعلق معلوم نہ ہو سکا۔اَب میں اپنی رائے سے اجتہاد کرتا ہوں۔ اگر میں اِس اجتہاد میں حق کو پہنچ گیا اور میں نے صحیح اجتہادی فیصلہ کیا تو وہ اللہ تعالیٰ کے فضل اور تائید وتوفیق کا نتیجہ ہوگا۔اور اگر میں نے غلط فیصلہ کرلیا تو یہ غلطی میری ہی طرف منسوب ہوگی۔اَب میری رائے یہ ہے کہ اس عورت کو مہر مثل ملے گا۔یعنی اس عورت کو اپنے قبیلہ کی دوسری عورتوں کی طرح مہر ملے گا۔اس کے بعد ایک شخص معقل بن سنان اٹھا اور اس نے یہ کہا کہ میں اس بات کی گواہی دیتا ہوں کہ نبی اکرم ﷺ نے واشق کی بیٹی بَردع کے بارے میں بھی یہی فیصلہ کیا تھا اور وہ کیس بھی ایسا ہی تھا۔یہ سن کر حضرت ابن مسعودؓ کے چہرے پر خوشی کے ایسے آثار ظاہر ہوئے کہ ایسے آثار اس سے قبل کبھی ظاہر نہ ہوئے تھے۔ اتنی خوشی انہیں اس لئے ہوئی کہ ان کا فیصلہ نبی اکرم ﷺ کے فیصلے کے مطابق ہو گیا تھا۔(سنن ابی داؤد حدیث نمبر 2114، 2115، 2116 کتاب النکاح فیمن تزوج ولم یسمہ صداقا۔سنن ترمذی۔حدیث نمبر 1145۔سنن نسائی 6/121-123)

اِس سے یہ معلوم ہوا کہ نبی اکرم ﷺ کے ثابت شدہ اقوال واعمال بجائے خود حجۃ۔

اور سند کی حیثیت رکھتے ہیں اور اِس میں کسی صاحبِ علم کا اختلاف واقع نہیں ہوا۔حضور ﷺ کی سنت کا حجت اور سند ہونا تو شک وشبہ سے بالاتر ہے۔ بلکہ اِس سلسلہ میں بحث کا اصل موضوع یہ ہے کہ اقوال وافعال نبی ﷺ کی نسبت حضور ﷺ کی طرف کیسے ہو؟ کیا یہ اقوال وافعال صحیح ہیں اور اگر صحیح ہیں تو ان کی صحت کا مرتبہ کیا ہے؟ کیا یہ اقوال وافعال قطعی طور پر صحیح ہیں یا گمانِ غالب کی بنا پر صحیح ہیں؟ صحابہ کرامؓ کے لئے تو نبی اکرم ﷺ کے اقوال وافعال کے بارے میں اِس قسم کے سوال پیدا نہیں ہوئے تھے اِس لئے کہ وہ آپ ﷺ کو دیکھتے تھے اور ان کے سامنے آپ ﷺ کے افعال ہوتے تھے۔اپنے کانوں سے حضور ﷺ کے ارشادات سنتے تھے۔ان کے لئے کتاب اللہ کی حیثیت جس طرح قطعی طور پر سند اور حجت تھی اسی طرح سنت رسول ﷺ یعنی آپ ﷺ کے اقوال وافعال بھی قطعی طور پر سند اور حجت تھے۔لیکن بحث تو ہمارے معاملے میں پیدا ہوتی ہے۔ہم نے حضور ﷺ سے بالمشافہ ملاقات نہیں کی۔آپ ﷺ کے اور ہمارے درمیان لمبی مدت حائل ہے۔ہماری آنکھوں کے سامنے بالفعل آپ ﷺ کے اقوال واعمال نہیں ہیں۔لیکن روایات کے ذریعے ہمارے پاس آپ ﷺ کے اقوال وافعال منقول ہیں۔اب اِن اقوال وافعال کی جو نسبت حضور ﷺ کی طرف کی جاتی ہے، بحث کا تعلق اِسی نسبت سے متعلق ہوگا۔

## اقسامِ حدیث وسنت (اقوالِ رسول ﷺ)

حدیث وسنت کی تین اقسام ہیں۔

حدیثِ متواتر، حدیثِ مشہور، حدیثِ خبرِ واحد

## حدیثِ متواتر

اس حدیث کا نام ہے جس کی روایت کرنے والے ہر دور اور ہر زمانہ میں اتنی زیادہ تعداد میں ہوں کہ عقل یہ بات بالکل محال سمجھے کہ اتنے لوگ ایک جھوٹی بات کی روایت کرنے پر جمع ہو چکے ہیں۔یہ راوی مختلف علاقوں کے رہنے والے ہوں اور اِن کی تعداد زیادہ ہو۔عقل کے لئے یہ بات تسلیم کرنا ناممکن ہو کہ اتنے لوگوں نے سازش کی ہے اور آپس میں طے کرلیا ہے کہ آؤ ہم مل کر ایک جھوٹی روایت گھڑلیں۔اِن راویوں کا تعلق صحابہ کرامؓ کے زمانہ سے بھی ہو اور تابعین اور تبع تابعین کے زمانوں سے بھی ہو اور اِس کے بعد ہر زمانے میں کثیر تعداد میں لوگ اِس حدیث کی

روایت کرنے والے ہوں۔ایسی حدیث کو حدیثِ متواتر یا خبر متواتر کہا جاتا ہے۔

### حدیث مشہور یا خبرِ مشہور

یہ ایسی حدیث ہوتی ہے جسے حضور ﷺ سے ایک یا دو یا تین صحابہ کرامؓ نے روایت کیا ہو۔یعنی صحابہؓ کے دور میں وہ کثرتِ تواتر کی حد کو نہ پہنچے لیکن تابعین اور تبع تابعین کے ادوار میں راویوں کی تعداد اتنی کثیر ہو جائے اور عقل یہ حکم لگا دے کہ اتنی تعداد میں تابعین اور تبع تابعین کا جھوٹی روایت پر جمع ہونا ناممکن ہے۔خبرِ مشہور صحابہ کرامؓ کے زمانہ کی حد تک تو خبرِ واحد ہی ہوتی ہے لیکن تابعین اور تبع تابعین کے زمانوں میں اس کے راوی بہت زیادہ ہوتے ہیں۔ایسی حدیث کو حدیثِ مشہور یا خبرِ مشہور کہا جاتا ہے۔

### حدیث خبر واحد

یہ ایسی حدیث ہوتی ہے جس کے راوی صحابہ،تابعین اور تبع تابعین کے ادوار میں ایک یا دو یا تین آدمی ہوں۔اور ان تین ادوار میں سے کسی دور میں بھی اس حدیث کی روایت کرنے والے اتنے زیادہ نہ ہوں کہ عقل ان کے اتفاق کو جھوٹ پر محال سمجھے۔ایسی حدیث کو خبر واحد کہا جاتا ہے۔

### اقسامِ تواتر

اصولیین نے تواتر کو چار اقسام میں تقسیم کیا ہے۔

تواترِ طبقہ،تواترِ عمل،تواترِ لفظ و معنی،تواترِ قدرِ مشترک

### ا۔تواترِ طبقہ

اس کا مفہوم یہ ہے کہ ہر دور اور ہر زمانہ میں لوگوں کی بہت بڑی تعداد یہ بیان کرتی ہے کہ ہم نے اپنے باپ سے یہ سنا اور وہ یہ کہتے ہیں کہ ہم نے اپنے باپ دادا سے یہ سنا۔یہاں تک کہ اسی طریقہ سے یہ سلسلہ نبی اکرم ﷺ تک پہنچ جائے۔مثال کے طور پر یہ بات کہ قرآن مجید کلام الٰہی ہے اور یہ کلامِ الٰہی محمد ﷺ پر نازل ہوا ہے۔اَب یہ بات تواترِ طبقہ کے ذریعہ سے ثابت ہے۔ظاہر بات ہے کہ ہم نے حضور ﷺ کو اپنی آنکھوں سے نہیں دیکھا اور یہ مشاہدہ ہم نہیں کر سکے

کہ اللہ کا کلام محمد ﷺ پر نازل ہو رہا ہے۔ہم اِس بات کو نقل کے ذریعے ثابت کریں گے اور نقل تواترِ طبقہ کے ذریعہ سے موجود ہے۔ ہر دور اور ہر زمانہ میں امتِ مسلمہ متفقہ طور پر یہ بیان کرتی ہے کہ ہم نے اپنے والد سے یہ سنا ہے اور وہ یہ کہتے ہیں کہ ہم نے اپنے والد اور دادا سے یہ سنا ہے۔اِسی طرح یہ سلسلہ نبی اکرم ﷺ تک پہنچ جاتا ہے۔اَب عقل یہ باور نہیں کر سکتی کہ ہر دور میں امتِ مسلمہ کے کروڑوں اور اربوں افراد نے مل کر یہ سازش کی کہ سب مل کر دنیا کو ایک جھوٹی خبر سنائیں۔پس یہ قرآن مجید وہی ہے جو اللہ تعالیٰ کے نبی ﷺ پر نازل ہوا۔اِس بات کی روایت ایک طبقہ نے دوسرے طبقہ سے کی اور دوسرے طبقے نے تیسرے طبقہ سے کی۔اِس طرح طبقةً بعد طبقةٍ یہ سلسلہ نبی اکرم ﷺ تک پہنچ رہا ہے۔اس عمل کو تواتر طبقہ کہا جاتا ہے۔

## ۲۔تواترِ عمل

تواترِ عمل کی مثال نماز سے دی جا سکتی ہے۔جو نماز ہم پڑھتے ہیں، ہم نے اپنے اکابر کو اِسی طرح نماز پڑھتے دیکھا ہے اور ہمارے اکابر یہ کہتے ہیں کہ اِن کو اُن کے اکابر اور استادوں نے اِسی طرح سکھائی ہے۔اِس طرح یہ سلسلہ بھی حضور ﷺ تک پہنچ رہا ہے۔اِس طرح نماز کی رکعات اور اس کی ہیئت تواترِ عمل کے ذریعے سے ثابت ہوتی ہے۔نماز کی ترتیب قیام، رکوع، سجدہ اور تشہد اور ان کی تفصیلات تواترِ عمل ہی کے ذریعے ہم تک پہنچی ہیں اور اِسی ذریعہ سے ثابت ہیں۔

## ۳۔تواترِ لفظ و معنی

یعنی ایک خاص متعین عبارت بجنسہٖ اِس کی روایت کرنے پر اتنے لوگ ہر دور اور ہر زمانہ میں متفق ہو جائیں کہ عقلاً ان کا اجماع جھوٹ پر ناممکن ہے۔مفروضے کی حد تک تو اِس قسم کی حدیث متواتر کا ہونا ممکن ہے لیکن اِس تصور اور اِسی معیار پر مشکل ہے کہ کوئی حدیث پوری اترے۔بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ ”**انما الاعمال بالنیات**“ حدیث متواتر ہے لیکن یہ صرف دعویٰ ہے۔حقیقت یہ ہے کہ اِس حدیث کی روایت حضرت عمرؓ نے کی ہے اور حضرت عمرؓ سے بہت سے لوگوں نے کی ہے۔لیکن صحابہ کرامؓ کے زمانہ میں اتنے لوگ اِس حدیث کی روایت کرنے پر جمع نہیں ہوئے۔بعض لوگ کہتے ہیں ”**البینة علی المدعی والیمین**

علی المنکر ''یعنی گواہ مدعی کے ذمہ ہیں اور قسم منکر کے ذمہ ہے۔ یہ حدیث متواتر ہے اور بعض لوگ موزوں پر مسح کی حدیث کو متواتر حدیث کہتے ہیں۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس قسم کی حدیثِ متواتر کا وجود مشکل ہے کہ اِس کے لفظ اور اِس کے معنی پر راویوں کا اتفاق ہو۔ ہاں تواترِ معنی اور تواترِ قدرِ مشترک کی مثالیں بہت ہیں۔

## ۴۔ تواترِ قدرِ مشترک

اِسے ہم تواتر معنی بھی کہہ سکتے ہیں اور تواترِ قدرِ مشترک بھی کہہ سکتے ہیں اور اِس کا مفہوم یہ ہے کہ مختلف روایات اور اسانید کے ذریعے سے کثیر تعداد میں راویوں کا کسی مفہومِ حدیث پر مشترک اور متفق ہونا۔ اِس قسم کی حدیث میں تمام الفاظ اور تمام عبارات کے درمیان مفہوم مشترک ہوتا ہے۔ اور اِس مفہومِ مشترک پر تمام روایات جمع ہو جاتی ہیں اور اِس مفہومِ مشترک کو بہت سے لوگ روایت کرتے ہیں۔ ایسی حدیثوں میں مختلف روایات اور مختلف اسانید کے ذریعے سے الفاظ تو مختلف ہوتے ہیں کیونکہ ایسی ایک عبارت بھی نہیں ہے کہ اِس کے روایت کرنے والے اِس قدر کثیر تعداد میں ہوں کہ عقل ان کے اجتماع کو جھوٹ پر ناممکن سمجھے۔ مثال کے طور پر حضور ﷺ کی یہ حدیث ہے

''من کذب علی متعمدا فلیتبوا مقعده من النار''

جو شخص ایک جھوٹی حدیث کی نسبت میری طرف کردے تو چاہیئے کہ وہ اپنا ٹھکانہ جہنم میں بنائے۔ اَب یہ ایسی حدیث ہے کہ اِس کے مفہوم کو مختلف الفاظ اور مختلف روایات کے ذریعے سے صحابہ کرامؓ کی ایک بہت بڑی تعداد نے روایت کیا ہے یہاں تک کہ عشرہ مبشرہ سب کے سب اِس حدیث کی روایت پر جمع ہو چکے ہیں۔[۴] لیکن ظاہر بات ہے کہ اِس مفہوم کے الفاظ مختلف روایات میں مختلف ہیں اور تمام روایات میں ایک ہی قسم کے الفاظ نہیں ہیں۔ ایسی احادیث کو تواترِ قدرِ مشترک اور تواتر معنی کہا جاتا ہے۔

## حدیث متواتر کا حکم

حدیث متواتر اِسی طرح قطعی اور یقینی ہے جس طرح قرآن مجید اپنے ثبوت کے لحاظ سے قطعی اور یقینی ہے۔ اِس لئے کہ قرآن مجید کا طریقۂ ثبوت بھی تواتر ہے اور حدیث متواتر کا

طریقہِ ثبوت بھی تواتر ہے۔ دونوں بجائے خود قطعی اور یقینی ہیں۔ جس طرح قرآن مجید کے ذریعے فرائض اور احکامِ حلال وحرام ثابت ہوتے ہیں اسی طرح حدیثِ متواتر سے بھی فرائض اور احکامِ حرام وحلال ثابت ہوتے ہیں۔ قرآن مجید سے انکار کی طرح خبرِ متواتر کا انکار بھی کفر ہے۔

## حدیثِ مشہور کا حکم

خبرِ مشہور کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ علامہ ابو بکر الجصاص کے نزدیک خبرِ مشہور بھی حدیثِ متواتر کی ایک قسم ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ حدیثِ متواتر کی دو قسمیں ہیں۔ ایک متواتر حدیث کے تواتر میں کوئی شبہ نہیں اور دوسری قسم کے تواتر میں شبہ ہے لیکن یہ دوسری قسم بھی خبرِ مشہور ہی ہے۔ لیکن جمہور اصولیین کہتے ہیں کہ خبرِ مشہور متواتر کی ایک قسم نہیں ہے بلکہ خبرِ مشہور بجائے خود متواتر کے مدِ مقابل ایک قسم ہے۔ بہر حال یہ ایک لفظی نزاع ہے۔ کیونکہ احکام کے لحاظ سے اِس سلسلہ میں ابو بکر الجصاص اور جمہور اصولیین کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

خبرِ مشہور یا حدیثِ مشہور کا حکم یہ ہے کہ اِس کے ذریعے علم طمانیة حاصل ہوتا ہے۔ یہ علم یقین اور قطعیت کے بالکل قریب ہوتا ہے۔ گمانِ غالب اور یقین کے درمیانی مرتبہ کو ہم علم طمانیة کہہ سکتے ہیں۔ اِس علم کی بنا پر ایک شخص کا ذہن فی الجملہ مطمئن ہو جاتا ہے۔ یہ علم طمانیة حدیثِ مشہور یا خبرِ مشہور کے ذریعے حاصل ہوتا ہے۔ اِس کے ذریعہ قرآن مجید پر اضافہ کیا جاسکتا ہے۔ یعنی قرآن مجید کے نصِ عام کو خبرِ مشہور کے ذریعے خاص کیا جا سکتا ہے اور قرآن مجید کے حکم مطلق کو مقید کیا جاسکتا ہے۔ تخصیصِ عام یا تقیید مطلق خبرِ مشہور کے ذریعے ہم کر سکتے ہیں۔

مثال کے طور پر قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

"وَاَرْجُلَكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِ" "تم پیروں کو ٹخنوں تک دھولو" اور ایک قرأت یہ بھی ہے کہ

"وَاَرْجُلِكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِ" یعنی "تم ٹخنوں تک پیروں پر مسح کرلو"

اَب موزوں پر مسح کرنے کی حدیث، حدیثِ مشہور ہے۔ اِس حدیثِ مشہور کے ذریعے ہم قرآن کے اِس عموم کو مقید کر سکتے ہیں۔ اور وہ یوں کہ پیروں کو ٹخنوں تک دھو لینا اس

وقت قابلِ عمل ہوگا جب ہم نے موزے نہ پہنے ہوئے ہوں اور مسح کے حکم پر اس وقت عمل ہوگا جب ہم نے موزے پہنے ہوئے ہوں۔ اس خبرِ مشہور کے ذریعے قرآن مجید کے حکمِ غسل اور حکمِ مسح کو ہم مقیّد کر سکتے ہیں۔ خبرِ مشہور کے ذریعے تقییدِ مطلق بھی ہو سکتی ہے اور تخصیصِ عام بھی ہو سکتی ہے۔

## خبر واحد کا حکم

خبرِ واحد کا حکم یہ ہے کہ اس سے گمانِ غالب پیدا ہوتا ہے یقین اور علم طمانیۃ پیدا نہیں ہوتا۔ ظنِ غالب یا گمانِ غالب پیدا ہوتا ہے۔ لیکن یہاں منکرینِ حدیث کے ایک مغالطہ کو رفع کرنا ضروری ہے۔

## منکرینِ حدیث کا اعتراض اور اس کا جواب

جب منکرینِ حدیث نے یہ کہیں سے سن لیا کہ خود فقہا اور اصولیین یہ تسلیم کرتے ہیں کہ اخبار احاد ظنی ہیں اور مفیدِ ظن ہیں تو منکرینِ حدیث نے یہ کہنا شروع کر دیا کہ یہ تو خود اخبارِ احاد کو ظنی کہتے ہیں۔

''وَاِنَّ الظَّنَّ لَا یُغْنِیْ مِنَ الْحَقِّ شَیْئاً'' (النجم۔۲۸)

''ظن حق کے مقابلہ میں کسی چیز کے لئے مفید نہیں ہے''

اور ظن کی تو بہت زیادہ مذمت آئی ہے۔

''اِنْ یَّتَّبِعُوْنَ اِلَّا الظَّنَّ'' (یونس۔۶۶)

''وہ تو محض گمان پر چلتے ہیں''

''اِنْ نَّظُنُّ اِلَّا ظَنًّا وَّ مَا نَحْنُ بِمُسْتَیْقِنِیْنَ'' (الجاثیہ۔۳۲)

''ہم تو بس ایک گمان سا رکھتے ہیں۔ یقین ہم کو نہیں ہے۔

منکرینِ حدیث یہ بھی کہتے ہیں کہ جب یہ اخبار احاد ظنی ہیں تو ظن، حق کے مقابلہ میں کسی چیز کے لئے بھی مفید نہیں ہے۔

## ظن اور اس کا مفہوم

اِس سلسلہ میں وضاحت یہ ہے کہ لغتِ عرب کے اعتبار سے ظن کا لفظ تین معانی میں آتا ہے۔

### الف۔ظن بہ معنی یقین

لفظ ظن کبھی کبھی یقین کے معانی میں آتا ہے۔قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

''وَاسْتَعِيْنُوْا بِالصَّبْرِ وَالصَّلٰوةِ ط وَاِنَّهَا لَكَبِيْرَةٌ اِلَّا عَلَى الْخَاشِعِيْنَ ۙ الَّذِيْنَ يَظُنُّوْنَ اَنَّهُمْ مُّلٰقُوْا رَبِّهِمْ وَاَنَّهُمْ اِلَيْهِ رَاجِعُوْنَ ۝''(البقرہ۔۴۶۔۴۵)

صبر اور نماز سے مدد لو۔بے شک نماز ایک سخت مشکل کام ہے۔
مگر ان فرماں بردار بندوں کے لئے مشکل نہیں جو یہ یقین رکھتے ہیں کہ آخر کار انہیں اپنے رب سے ملنا اور اسی کی طرف پلٹ کر جانا ہے۔

اب یہاں يَظُنُّوْنَ کا مفہوم يَسْتَيْقِنُوْنَ کے معنی میں ہے۔یعنی وہ لوگ جو یقین کرتے ہیں کہ ہم اللہ تعالیٰ سے ملنے والے ہیں۔

### ب۔ظن بہ معنی وہم

کبھی کبھی لفظ ظن بمعنی وہم آتا ہے یعنی صرف ایک مفروضہ اور ایک تخیل کے معنی میں آتا ہے۔جس کی پشت پر کوئی دلیل اور کوئی ثبوت نہ ہو اور خارج میں کسی دلیل سے اِس تخیل کی تائید نہ ہوتی ہو، اِس قسم کے بے بنیاد تخیل و وہم کو بھی ظن کہتے ہیں۔مثلاً قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

''وَمِنْهُمْ اُمِّيُّوْنَ لَا يَعْلَمُوْنَ الْكِتٰبَ اِلَّا اَمَانِيَّ وَاِنْ هُمْ اِلَّا يَظُنُّوْنَ''(البقرہ۔۷۸)

''ان میں ایک دوسرا گروہ امیوں کا ہے جو کتاب کا تو علم رکھتے نہیں، بس اپنی بے بنیاد امیدوں اور آرزوؤں کے لئے بیٹھے ہیں اور محض وہم و گمان پر چلے جا رہے ہیں''

یہاں یہودیوں اور اہلِ کتاب کے اس گروہ کا تذکرہ ہے جنہوں نے بے بنیاد تخیلات، توہمات اور مفروضوں کی پیروی شروع کر رکھی ہے۔ یہی وہ ظن ہے جس کے متعلق قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

وَاِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِىْ مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا" (النجم۔۲۸)

اور سورۂ یونس میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

"اِنْ يَّتَّبِعُوْنَ اِلَّا الظَّنَّ" (یونس۔۶۶)

یعنی یہ لوگ پیروی نہیں کرتے مگر صرف غلط تخیل اور وہم کی جسے انہوں نے اپنی طرف سے گھڑ لیا ہے۔

اور اسی ظن کے بارے میں سورۂ النجم میں ارشاد فرمایا کہ اس قسم کا ظن حق کے مقابلہ میں انسان کو کچھ فائدہ نہیں پہنچا سکتا۔

## ج۔ظن بہ معنی گمانِ غالب

کبھی کبھی ظن گمانِ غالب کے معنی میں آتا ہے۔ اصولیین کے نزدیک جب یہ کہا جاتا ہے کہ خبرِ واحد ظنی ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ خبرِ واحد سے گمانِ غالب پیدا ہوتا ہے۔ گمانِ غالب کی مذمت نہ تو قرآن میں کی گئی ہے اور نہ حدیث میں کی گئی ہے۔ بلکہ گمانِ غالب کی بنا پر بڑے بڑے احکام مرتب ہوتے ہیں۔ خبرِ واحد گمانِ غالب کے لئے مفید ہے اور گمانِ غالب پیدا کرنے والی ہے۔

منکرینِ حدیث کا استدلال قرآن مجید سے جو سامنے آتا ہے وہ ظن بمعنی وہم و تخیل سے کیا جاتا ہے۔ جس کی کوئی حقیقت نہیں ہے۔

اصولیین نے خبر متواتر اور خبر مشہور کے بارے میں زیادہ لمبی چوڑی بحثیں نہیں کی ہیں۔ یہ اس لئے کہ خبرِ متواتر کے ثبوت کا طریقہ قرآن مجید کی طرح نقلِ تواتر ہے اور وہ یقینی ہے۔ خبرِ مشہور کے ثبوت کا طریقہ اگرچہ قطعی نہ ہو لیکن قطعی ہونے کے قریب ہے۔ یہ اس لئے کہ تابعین اور تبع تابعین کے زمانہ میں اس کی روایت کرنے والے اتنے زیادہ ہو جاتے ہیں کہ عقل ان کے اتفاق کو ایک جھوٹی روایت پر ناممکن اور محال سمجھتی ہے۔

اصولیین زیادہ سے زیادہ جو بحث کرتے ہیں وہ خبرِ واحد کے سلسلہ میں کرتے ہیں۔ جب ہم خبرِ واحد کی نسبت حضورﷺ کی طرف کرتے ہیں تو آخر ہمارے پاس وہ کون سا طریقہ ہے جس کے ذریعے ہم یہ معلوم کر سکیں کہ اِس حدیث کی نسبت صحیح ہے؟ اِس سلسلہ میں کم از کم ہمیں اطمینان ہو جائے اور ہم گمانِ غالب قائم کر سکیں کہ اِس حدیث کی نسبت رسول اللہﷺ کی طرف صحیح ہے۔

اصولیین یہ کہتے ہیں کہ کچھ ایسے اوصاف ہیں جو روایت کرنے والے میں موجود ہونا چاہئیں۔ کچھ چیزیں ایسی ہیں جو اس سند میں موجود ہوں اور بعض چیزوں کا تعلق خود متن حدیث سے ہے۔ گویا ہم نے خبرِ واحد پر تین پہلوؤں سے غور کرنا ہے۔

## خبر واحد کے راوی کے اوصاف

فقہا اور محدثین دونوں یہ کہتے ہیں کہ خبرِ واحد کی روایت کرنے والے میں مندرجہ ذیل اوصاف کا ہونا ضروری ہے۔ (۱) وہ مسلمان ہو (۲) عاقل ہو (۳) عادل ہو اور اِس کے ساتھ ساتھ (۴) وہ حافظ ہو یعنی اس کا حافظہ اچھا ہو اور جب وہ ایک حدیث کو سنے تو اول تا آخر تک اِس حدیث کو محفوظ رکھ سکے اور یاد رکھے کہ وہ حدیث دوسروں تک پہنچے۔ (۵) راوی ضابط ہو۔ ضابط کا مطلب یہ ہے کہ وہ حدیث کے مفہوم اور حدیث کا مطلب سمجھتا ہو۔ راوی کو اِن متذکرہ پانچ اوصاف کا حامل ہونا چاہیئے۔

### ا۔ مسلمان ہو

روایت کے لئے مسلمان ہونے کی شرط اِس لئے رکھی گئی ہے کہ جو لوگ کافر ہیں ان کی روایت پر کیا اعتماد ہو سکتا ہے۔ ظاہر بات ہے کہ کافر تو یہ کوشش کریں گے کہ نبی اکرمﷺ کی طرف کچھ ایسی روایات کی نسبت کی جائے اور کچھ ایسے افعال پیغمبرِ اسلام سے منسوب کئے جائیں جو فی الحقیقت نبی اکرمﷺ سے ثابت نہ ہوں اور اِس طرح یہ دین ہی اہلِ اسلام پر مشتبہ ہو جائے۔ ہم اہلِ کفر پر ان کے اپنے دین کے متعلق اعتماد نہیں کر سکتے تو دینِ اسلام کے متعلق ان کی روایات کا کیا اعتماد کریں۔ روایت کرنے والے کے سلسلہ میں پہلی شرط یہ ہے کہ وہ کافر نہ ہو بلکہ مسلمان

ہو۔ اگر وہ کافر ہے تو ہم اس کی روایت کو قبول نہیں کر سکتے اور اگر وہ مسلمان ہے تو اس کے لئے
دوسری شرط یہ ہے کہ وہ عادل ہو فاسق نہ ہو۔

## ۲۔ عادل ہو

اصولیین نے عدالت کی دو تعریفیں کی ہیں۔ پہلی تعریف کے مطابق عادل وہ ہے جو
بڑے بڑے گناہوں سے اپنے آپ کو بچائے اور چھوٹے چھوٹے گناہوں پر اصرار نہ کرے۔ یعنی
ہمیشہ ہمیشہ کے لئے چھوٹے چھوٹے گناہوں کا ارتکاب نہ کرے۔ اب اگر ایک شخص بڑے بڑے
گناہوں کا ارتکاب کرتا ہے یا چھوٹے چھوٹے گناہوں پر مداومت اختیار کرتا ہے تو وہ عادل نہیں
ہے۔ اور اس کی روایت کو ہم قبول نہیں کر سکتے۔

جب ایک شخص اپنے دین کے متعلق اس قدر بے پروا ہو کہ وہ بڑے بڑے گناہوں کا
ارتکاب کرتا چلا جائے یا چھوٹے چھوٹے گناہوں پر اصرار کرتا رہے اور اس کے دل و دماغ میں یہ
خیال تک نہ آئے کہ کبھی میں ان گناہوں سے باز بھی آ جاؤں گا تو ایسے راوی پر ہم یہ اعتماد کیسے
کریں کہ وہ نبی اکرم ﷺ یا صحابی سے روایت کرنے میں بالکل سچا ثابت ہوگا۔ اب جو حد بندی
گناہِ کبیرہ و صغیرہ کے سلسلہ میں کی گئی ہے تو اس سلسلہ میں وضاحت یہ ہے۔

ایک حدیث میں نبی اکرم ﷺ نے سات گناہوں کے بارے میں فرمایا ہے کہ یہ گناہ
کبیرہ ہیں۔

(۱) قتل (۲) شرک (۳) زنا (۴) جھوٹی گواہی (۵) کسی پاک دامن مسلمان مرد یا
عورت کی طرف زنا کی نسبت کرنا (۶) جادو اور (۷) چغلی کھانا۔

بعض لوگوں نے اس پر یہ اضافہ کیا ہے کہ یتیم کا مال کھانا اور لواطت بھی کبائر میں سے
ہیں۔ اس پر مزید اضافے بھی کئے گئے ہیں۔ دوسری تعریف کے مطابق عادل وہ شخص ہے جس کی
روزمرہ زندگی میں نیکیوں کو اس کی برائیوں پر غلبہ ہو۔ یعنی

''من غلبت حسناته علىٰ سيئاته''

کے مصداق ہو۔ اس کی زندگی میں بحیثیتِ مجموعی خیر و صلاح اور نیکی کا غلبہ ہو اور اس کی

زندگی میں برائیوں کا تناسب کم ہو۔کبھی کبھی مختلف مقامات پر اگر اس سے برائیاں سرزد بھی ہوتی ہوں لیکن ان کا تناسب اس کی زندگی میں کم ہو۔

## اقسامِ فسق

فسق بھی دو قسم کا ہے۔فسق بلحاظِ عمل اور فسق بلحاظِ نظریہ و اعتقاد۔

عمل کے لحاظ سے فسق کا مطلب یہ ہے کہ ایک شخص کی زندگی کے غالب حصہ میں بداخلاقیاں اور بداعمالیاں پائی جائیں۔بحیثیتِ مجموعی اس کی زندگی برائی اور بداعمالی کی زندگی ہو۔

نظریہ اور اعتقاد کے لحاظ سے فسق کا مطلب یہ ہے کہ وہ شخص مبتدعین میں سے ہو۔

مبتدعین کے تین اعتقادی فرقے ہیں یعنی خارجی،معتزلہ اور شیعہ۔

سوال یہ ہے کہ وہ لوگ جو مبتدعین ہیں،کیا ان کی روایت کو قبول کر لیا جائے یا ان کی روایت کو قبول نہ کیا جائے؟اِس سلسلہ میں وہ لوگ جو ایسے فرقوں سے متعلق ہیں جو جھوٹ کو بالکل جائز سمجھتے ہوں اور جھوٹ پر ہی انہوں نے اپنے مسلک اور مذہب کی بنیاد رکھی ہو تو ایسے لوگوں کی روایات کو قبول نہیں کرنا چاہیئے۔مثلاً شیعہ۔اِس فرقے کے ہاں ایک مستقل اصول ''تقیہ'' کا ہے۔جس کا مفہوم یہ ہے کہ جب ان کی مصلحت کا تقاضا ہو تو وہ زبان سے ایسی بات بیان کریں جس کا قائل ان کا دل نہ ہو۔اپنی زبان سے وہ بات ادا کریں جس کی گواہی ان کا دل نہ دے۔اور اپنے اِس فعل کو اپنے مذہب کا تقاضا سمجھتے ہیں۔جو فرقے اِسی طرح جھوٹ بولنے کے عادی ہوں اور جھوٹ سے احتراز نہ کرتے ہوں،ایسے لوگوں کی روایات کو قبول نہیں کیا جائے گا۔

لیکن مبتدعین میں ایسے لوگ جو جھوٹ کو ناجائز سمجھتے ہوں اور ان کی عملی زندگی ایک اچھی خاصی سلجھی ہوئی زندگی ہو تو ان کی روایات کو ایسے معاملات میں قبول کیا جا سکتا ہے جن معاملات میں ان کے اختلافات اہلِ سنت سے نہیں ہیں۔اگر وہ کسی ایسی حدیث کی روایت کریں جس سے ان کے نظریے یا اپنے عقیدہ کی تائید ہوتی ہو تو ایسی روایت کو ہم قبول نہیں کریں گے۔کیونکہ وہ راوی متہم ہے البتہ باقی مواقع میں ہم اس کی روایت کو قبول کریں گے۔مثال کے طور پر عمران بن حطّان ایک خارجی ہے اور امام بخاریؒ نے عمران بن حطّان کے حوالے سے بہت سی

احادیث کی روایت کی ہے۔ چونکہ خوارج کا فرقہ جھوٹ بولنے کو کفر سمجھتا ہے۔ اِس لیئے وہ متہم نہیں ہیں، ان کی روایات کو لیا جا سکتا ہے اور قبول کیا جا سکتا ہے۔

## حافظہ

عدالت کے بعد تیسری شرط حافظہ کی ہے۔ اگر راوی حافظہ کے لحاظ سے کمزور ہے۔ جو کچھ اس نے سنا ہے، وہ اسے اچھی طرح یاد نہیں رہتا بلکہ اس سے گڈ مڈ ہو جاتا ہے۔ اِس قسم کے راوی کی روایت کردہ احادیث کو احادیثِ ضعیفہ کہا جاتا ہے۔ اور احکام وقوانین کے سلسلہ میں احادیث ضعیفہ اور روایاتِ ضعیفہ پر اعتبار نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن فضائلِ اعمال میں اِس قسم کی احادیث سے استفادہ کیا جا سکتا ہے۔ اگر ایسی صورت ہو کہ کمزور احادیث کی تعداد بہت زیادہ ہو تو اِن احادیث سے بحیثیتِ مجموعی کوئی حکم ثابت کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ تو اِس سلسلہ میں محدثین اور فقہا کا فیصلہ یہ ہے کہ ہم اِن مختلف روایات کی کمزوری کا منشا متعین کرنے کی کوشش کریں گے۔ اگر ان مختلف روایات کی کمزوری کا منشا یہ ہو کہ ان میں سے ہر ایک روایت کا راوی جھوٹ سے متہم ہو، اگرچہ یہ بات اس کے متعلق قطعی طور پر ثابت نہیں ہے کہ وہ جھوٹا ہے لیکن بہر حال اس کی صداقت وسچائی بھی یقینی طور پر معلوم نہیں تو اس قسم کی بہت سی روایات بھی اگر جمع ہو جائیں تو ہم بحیثیتِ مجموعی کوئی حکم ثابت نہیں کر سکتے۔ لیکن اگر ان مختلف روایات کی کمزوری کا منشا حافظہ ہو یعنی راویوں کے حافظہ میں کمزوری ہو لیکن راوی سچے، دیانتدار اور عادل ہوں تو اِن راویوں کی کثرت اِس نقصان کا تدارک کر دیتی ہے۔ اور بحیثیتِ مجموعی ایسی حدیث حسنِ لغیرہ کے مرتبہ تک پہنچ جاتی ہے اور ایسی حدیث سے احکام ثابت کیے جا سکتے ہیں۔

## ضبط

حافظہ کے بعد چوتھا وصف ضبط ہے جو راوی میں موجود ہونا چاہیئے۔ اور ضبط کا مفہوم یہ ہے کہ جس حدیث کو وہ سنتا ہے، اس حدیث کے مفہوم کو اول تا آخر اچھی طرح سمجھ جاتا ہے۔ حضور ﷺ سے ایسی احادیث کی روایت کرنا کہ لفظ بہ لفظ نقل ہوں اور ان میں ایک نقطہ کا بھی فرق نہ ہو، یہ بات تقریباً ناممکن ہے۔ حضور ﷺ سے جن احادیث کی روایت کی گئی ہے ان میں روایت بالمعنیٰ کا طریقہ اختیار کیا گیا ہے۔ نبی اکرم ﷺ کے مفہوم کو اچھی طرح سمجھ لیا گیا ہے اور

پھر اپنے الفاظ میں روایت کرنے والوں نے ان احادیث کو روایت کیا ہے۔اب اگر راوی ایسا شخص ہے جسے سرے سے نبی اکرم ﷺ کے مفہوم کا علم نہ ہو اور اس نے سرے سے اچھی طرح نہ سمجھا ہو، وہ اگر اپنے الفاظ میں حضور ﷺ کے مفہوم کی تعبیر کرنے لگے تو وہ حضور ﷺ کے منشا کو پورا نہیں کر سکتا۔ چنانچہ یہ تذکرہ کتابوں میں منقول ہے کہ حضرت علیؓ نے فرمایا ہے۔ جب نبی اکرم ﷺ تقریر فرماتے یا کسی اہم مسئلہ کو بیان فرماتے تو سامعین میں تین قسم کے لوگ ہوتے تھے، جو حضور ﷺ کی محفل میں بیٹھتے تھے اور ارشادات سنتے تھے۔ بعض مخلص مومنین ہوتے تھے جو حضور ﷺ کے مزاج سے واقف ہوتے تھے اور وہ اول سے لے کر آخر تک حضور ﷺ کے ارشادات کو غور سے سنتے تھے، انہیں یہ بات اچھی طرح معلوم ہو جاتی تھی کہ حضور ﷺ کا اصل منشا کیا ہے اور تقریر کا مرکزی مضمون کیا ہے۔ اول سے آخر تک حضور ﷺ نے کیا فرمایا ہے۔ مخلص مومنین کا یہ گروہ حضور ﷺ کا منشا کو اچھی طرح ہضم کر جاتا تھا۔ پھر اس گروہ کے افراد اپنے الفاظ میں روایت کرتے تھے۔

دوسرا گروہ منافقین کا تھا۔ اِس گروہ کے افراد اپنی اغراض و مقاصد کی خاطر حضور ﷺ کی محفل میں بیٹھتے تھے۔ محفل سے اٹھنے کے بعد یہ لوگ ایسی باتیں حضور ﷺ سے منسوب کرتے تھے جو آپ ﷺ نے بیان نہیں کی ہوتی تھیں۔ اور جو باتیں آپ ﷺ بیان کرتے تھے ان کی نسبت آپ کی طرف نہیں کرتے تھے۔

تیسرا گروہ ان افراد پر مشتمل تھا جو مخلص مسلمان تو تھے۔ لیکن اخلاص کے باوجود وہ دیہاتی قسم کے لوگ ہوتے تھے کبھی کبھی یہ لوگ تقریر کے درمیان آ جاتے تھے، تھوڑی دیر بیٹھ کر چل دیتے تھے۔ اس دوران جو فقرے وہ سن پاتے تھے بس وہی ان کے ذہن میں محفوظ رہ جاتے تھے۔ انہیں یہ معلوم نہ تھا کہ ان فقروں سے قبل یا بعد میں حضور ﷺ نے کیا فرمایا تھا۔ انہیں حضور ﷺ کے منشا کا علم نہ ہوتا تھا۔ راوی میں ضبط کا ہونا اشد ضروری ہے۔

اگر راوی میں مندرجہ بالا اوصاف موجود ہوں اور ان شرائط کو پورا کرتا ہو تو اس کی روایت اور نقل پر اعتماد کیا جا سکتا ہے۔

اس کے بعد جو سوالات پیدا ہوتے ہیں وہ سند کے متعلق ہیں۔ یہ سوالات اس لئے پیدا ہوتے ہیں کہ ہم نے حضورﷺ اور صحابہ کرامؓ کے ادوار کو خود نہیں دیکھا۔ ہمارے اور حضورﷺ کے درمیان بے شمار واسطے ہیں۔ خصوصاً جن محدثینؒ نے احادیث کی کتب کو مرتب کیا ہے مثلاً امام بخاریؒ۔ امام مسلمؒ، امام ترمذیؒ اور دیگر محدثین کے درمیان اور حضورﷺ کے درمیان کہیں ۳ واسطے ہیں، اور کہیں ۴ اور کہیں ۵ واسطے ہیں۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ایک شخص اگر دوسرے شخص سے روایت کرتا ہے تو کیا روایت اس نے راوی سے براہِ راست خود سنی ہے؟ یا ان دونوں کے درمیان کوئی واسطہ ہے اور کیا وہ واسطہ چھوٹا ہوا ہے؟ اب اگر ایک صاحبِ علم اور صاحبِ تقویٰ شخص یہ کہتا ہے کہ ''حدثنی فلان'' یعنی فلاں نے مجھے حدیث بیان کی تو ایسی صورت میں فقہا اور محدثین تحقیق کی کوشش کرتے ہیں۔ وہ یہ معلوم کرتے ہیں کہ کیا عقلاً ممکن ہے کہ اس فلاں نے فلاں سے حدیث سنی ہو؟ دونوں کے سنِ وفات وسنِ ولادت کو نکالا جاتا ہے۔ اس سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ کیا ان کا زمانہ ایک رہا ہے یا ایک نہیں رہا؟ کیا یہ ممکن ہے کہ ان کے درمیان ملاقات ہوئی ہو؟ اگر تاریخی طور پر یہ بات ثابت ہو جائے کہ جس شخص سے روایت بیان کی جارہی ہے وہ سو سال پہلے فوت ہو چکا تھا اور جس نے روایت سنی اور بیان بھی کی وہ ابھی پیدا ہوا تھا اور اس کی عمر بیس سے پچیس سال ہے۔ تو ایسی صورت میں فقہا اور محدثین یہ حکم لگا دیتے ہیں کہ اس کی روایت کا اعتبار نہیں اور یہ جھوٹا معلوم ہوتا ہے۔ اگر وہ یوں کہتا ہے کہ ''عن فلان'' یعنی میں یہ روایت فلاں سے کرتا ہوں۔ اب محدثین پھر تحقیق کریں گے کہ کیا ان کے درمیان ملاقات کا امکان تھا؟ اگر ان کا زمانہ ایک نہیں ہے اور سرے سے ملاقات کا امکان نہیں ہے۔ تو یہاں یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے درمیان واسطہ چھوٹا ہوا ہے جس کا تذکرہ نہیں کیا گیا۔

اس لحاظ سے حدیث کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں۔

### حدیثِ مرسل

ایک صورت یہ ہو سکتی ہے کہ ایک تابعی نے حضورﷺ سے روایت کی۔ اب تابعی کا زمانہ وہ نہیں جو حضورﷺ کا زمانہ ہے۔ نبی اکرمﷺ کو اس نے نہیں دیکھا اور نہ حضورﷺ سے

روایات خود سنی ہیں۔ تو معلوم یہ ہوتا ہے کہ تابعیؒ اور حضور ﷺ کے درمیان واسطہ ہے جو چھوٹا ہوا ہے۔ اِس تابعی کی روایت کردہ حدیث کو مرسل کہتے ہیں۔

## حدیثِ منقطع

اور اگر تابعی سے نیچے ایک اور راوی ہے یعنی تبع تابعی۔ اور صورت یہ ہو کہ تابعی اور تبع تابعی کے درمیان واسطہ متروک ہو تو اِسے حدیثِ منقطع کہتے ہیں۔

## حدیثِ معلق

اگر صورت یہ ہو کہ اول سے آخر تک سند ہی موجود نہ ہو۔ بس ایک محدث یہ کہے کہ

"قال رسول اللہ کذا"

شروع میں تین چار واسطے نہیں ہیں تو ایسی حدیث کو معلق کہتے ہیں۔

اب اختلاف یہ ہے کہ مرسل، منقطع اور معلق قسم کی احادیث کو قبول کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟

حنفیہ اور مالکیہ دونوں طبقوں کا اِس پر اتفاق ہے کہ حدیث مرسل اور حدیث منقطع کو قبول کیا جا سکتا ہے اور اِن سے استدلال کیا جا سکتا ہے لیکن شرط یہ ہے کہ ارسال کرنے والا یا انقطاع کرنے والا بجائے خود ثقہ ہو اور قابلِ اعتماد ہو۔ مثلاً ایک تابعی یا تبع تابعی ہے اور وہ بجائے خود ثقہ اور قابلِ اعتماد ہے۔ وہ حضور ﷺ کی طرف ایک حدیث کی نسبت کرتا ہے۔ تو اِس کی ثقاہت، تقویٰ اور عدالت سے ہم یہ امید نہیں کر سکتے کہ اس نے کافی تحقیق کے بغیر ہی ایک حدیث کی نسبت حضور ﷺ کی طرف کی ہو گی۔

اِس صورت پر بھی غور کرنا چاہیئے کہ اگر ایک تبع تابعی یہ کہے کہ مجھ سے فلاں تابعی نے اور ان سے فلاں صحابی نے حدیث بیان کی ہے۔ اور ان صحابی نے حضور اکرم ﷺ سے یہ حدیث سنی ہے۔ اِس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اِن تبع تابعی کو حدیث کی صداقت پر غیر معمولی اعتبار نہیں ہے، اِسی لئے اس نے تمام واسطوں کا حوالہ دے دیا ہے۔ اب یہ سوال کہ حدیث صحیح ہے یا نہیں؟ اِس کی ذمہ داری اِن واسطوں کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔ اِس کے بالمقابل اگر ایک شخص ثقہ ہے اور قابلِ اعتماد ہے اور پورے اعتماد اور وثوق سے یہ کہتا ہے کہ "قال رسول اللہ کذا"

یعنی حضورﷺ نے یہ فرمایا ہے۔اِس طرح کی روایت سے ہمیں واضح طور پر یہ احساس ہوجاتا ہے کہ راوی کو واسطوں پر اور ان کی ثقاہت پر غیر معمولی اعتماد ہے اور اسے غیر معمولی اطمینان حاصل ہے۔ایسی صورت میں اب ہماری راہ میں یہ بات مخل نہیں ہے کہ ہمیں روایت کے واسطے معلوم نہیں ہیں۔اگر روایت کرنے والا ثقہ اور قابلِ اعتماد ہے تو اس کی احادیث مرسلہ اور احادیث منقطعہ قابلِ قبول ہیں۔اِن سے استدلال کیا جاسکتا ہے اور ایسی احادیث بجائے خود حجت اور سند کا درجہ رکھتی ہیں۔بلکہ حنفیہ کہتے ہیں کہ وہ احادیث جو مرسل نہیں بلکہ مسند ہیں، یعنی اِس میں اول سے آخر تک تمام راوی موجود ہیں، اس سے یہ مرسل احتجاج (حجت لینا۔دلیل بنانا) کے لحاظ سے اوپر ہے۔

لیکن شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں اور اِسی مسلک کو عام طور پر محدثین نے بھی اختیار کیا ہے کہ احادیث مرسلہ اور احادیث منقطعہ قابلِ قبول نہیں ہیں۔تائید کے طور پر تو احادیث معلقہ، احادیث منقطعہ اور احادیث مرسلہ سے کام لیا جاسکتا ہے لیکن اِن احادیث پر قانونی احکام کی بنیادیں نہیں رکھی جاسکتیں۔یہی سبب ہے کہ امام بخاریؒ اپنی کتاب میں احادیثِ مرفوعہ پر اپنے مسلک کی بنیاد رکھتے ہیں اور تائید میں حدیث معلقہ کو بھی بیان کرتے چلے جاتے ہیں۔یہاں وہ پوری سند کو حذف کرتے ہیں اور صرف یہ کہہ دیتے ہیں کہ نبی اکرمﷺ نے یہ فرمایا ہے اور احادیث مرسلہ اور احادیث منقطعہ کا ذکر تائید کے طور پر کرتے ہیں۔امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ اگر ایک تابعی یا تبع تابعی حدیث بیان کرے لیکن درمیان میں کسی واسطے کا ذکر نہ کرے۔اب چونکہ واسطہ ہمیں معلوم نہیں اور ہم اِس کی جانچ پڑتال نہیں کرسکتے اور اِس کی تحقیق نہیں کرسکتے اِس لیے ہم ایسی حدیث قبول نہیں کرسکتے۔امام بخاریؒ کی مندرجہ بالا رائے تابعین اور تبع تابعین کے متعلق ہے۔

لیکن امام شافعیؒ اِس میں ایک استثناء کرتے ہیں اور وہ یہ فرماتے ہیں کہ

**''لا اقبل ا لا مراسیل سعید بن المسیب''**

یعنی میں صرف ان مراسیل کو قبول کرسکتا ہوں جو سعید بن المسیب نے بیان کی ہیں اور ان کے علاوہ کسی اور تابعی کے مراسیل قبول نہیں کرسکتا۔وہ فرماتے ہیں کہ

"فانی تتبعتها فوجدتها مسانید"

میں نے ان کا تتبع اور استقراء کیا ہے پس میں نے ان کو مسند پایا ہے۔اور سعید بن المسیب جہاں واسطہ کا تذکرہ نہیں کرتے وہاں انہوں نے حضرت عمرؓ اور دیگر صحابہؓ سے سنا ہے۔اور یہی لوگ واسطہ ہوتے ہیں۔حضرت عمرؓ کی ثقاہت اور اعتبار میں کسی شک وشبہ کی گنجائش نہیں ہے۔

مندرجہ بالا اختلاف تابعین اور ان کے نیچے درجے کے لوگوں کی مراسیل کے متعلق ہے۔لیکن اگر مراسیل صحابہؓ کے ہوں یعنی ایک صحابی نے حدیث کی نسبت رسول اکرم ﷺ کی طرف کی اور اس نے یہ نہیں کہا کہ میں نے یہ حدیث رسول اللہ ﷺ سے خود سنی بلکہ وہ یہ کہے کہ "عن رسول اللہ ﷺ" نبی اکرم ﷺ سے یہ روایت ہے۔

اِس سلسلے میں یہ وضاحت ضروری ہے کہ بعض صحابہ کرام عمر کے لحاظ سے کافی چھوٹے ہیں مثلاً حضرت حسنؓ، حضرت حسینؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ۔انہوں نے نبی اکرم ﷺ سے کوئی روایت کی اور یہ کہا کہ رسول اللہ ﷺ سے روایت ہے۔یہاں یہ گنجائش ہے کہ ان صحابہؓ اور نبی اکرم ﷺ کے درمیان ضرور کوئی واسطہ ہوگا لیکن واسطہ کا تذکرہ نہیں ہے۔ایسی صورت میں شافعیہ، حنابلہ، مالکیہ اور حنفیہ سب کا اِس امر پر اتفاق ہے کہ اِن صحابہ کے مراسیل حجت ہیں اور قابلِ قبول ہیں۔یہ بات ظاہر ہے کہ اِن صحابہؓ اور نبی اکرم ﷺ کے درمیان واسطہ کسی بڑے صحابی کا ہے۔اور یہ بات متفقہ طور پر طے شدہ ہے کہ "الصحابۃ کلھم عدول" صحابہ سب کے سب عادل ہیں۔اَب یہ ابہام کہ کون سے صحابیؓ نے چھوٹے صحابیؓ سے روایت بیان کی تھی یعنی بڑے صحابی کا نام کیا تھا؟ اِس کے معلوم کرنے کی ہمیں کوئی ضرورت نہیں ہے۔لیکن تابعین اور تبع تابعین اگر ایک حدیث کو مرسل کرتے ہیں اور واسطے کا تذکرہ نہیں کرتے۔اب یہ ممکن ہے کہ وہ واسطہ صحابی کا ہو اور یہ بھی امکان ہے کہ وہ واسطہ تابعی کا ہو۔تابعین کے متعلق وہ اعتماد ہمیں حاصل نہیں ہے جو اعتماد ہمیں صحابہؓ کے متعلق حاصل ہے۔اِسی لئے فقہا اور محدثین یہ کہتے ہیں کہ تابعین اور تبع تابعین کے مراسیل قبول نہیں کئے جاسکتے۔

اس سے پہلے میں حدیثِ مُرسل اور مُنقطع کے بارے میں تفصیل سے بیان کر چکا ہوں کہ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک تابعینؒ اور تبع تابعینؒ کے مراسیل حجت ہیں اور سند ہیں بشرطیکہ

مرسل کرنے والے ایسے لوگ ہوں جو ثقہ اور قابلِ اعتماد ہوں۔ شافعیہ اور جمہور محدثین کے ہاں حدیثِ مُرسل اور منقطع اگر تابعیؒ اور تبع تابعیؒ کی ہو، وہ قابلِ قبول نہیں ہے۔ صرف حضرت سعید بن المسیبؒ کے مراسیل کا استثناء امام شافعیؒ کرتے ہیں۔ وہ بھی اس لحاظ سے کہ وہ یہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت سعید بن المسیب کے مراسیل کو جب بھی تلاش کیا تو سعیدؒ بن المسیب اور نبی اکرم ﷺ کے درمیان واسطے میرے سامنے آ گئے۔ تحقیق سے معلوم ہوا کہ وہ سارے کے سارے مراسیل درحقیقت مسانید ہیں۔

## حدیث معنعن

اِس کے بعد مجھے اس چیز پر بحث کرنی ہے کہ کبھی کبھی ایک حدیث میں مسلسل راوی آتے ہیں اور وہاں حدثنا اور اخبرنا کی تصریح نہیں ہوتی، بلکہ یہ ہوتا ہے کہ اس حدیث کی روایت مَیں فلاں سے کرتا ہوں اور فلاں اس حدیث کی روایت فلاں سے کرتے ہیں۔ اور اس طریقہ سے سلسلہ سند نبی اکرم ﷺ تک پہنچایا جاتا ہے۔ تو ایسی حدیث جس میں روایت کرنے والا اپنے استاد کے متعلق یہ تصریح نہیں کرتا کہ میں نے اس سے سنا ہے یا اس نے مجھے خبر دی ہے یا اُس نے مجھے یہ حدیث بیان کی ہے۔ اس کے بجائے وہ لفظِ عن سے تعبیر کرتا ہے کہ میں فلاں سے روایت کرتا ہوں۔ تو اِس حدیث کو کہتے ہیں ''**حدیث معنعن**''۔

''**حدیث معنعن**'' کے سلسلے میں اختلاف ہے۔ کہ کیا یہ کافی ہے کہ روایت کرنے والا اور جس سے روایت کی جائے ان کا زمانہ ایک ہو، ان کے درمیان ملاقات ممکن ہو یا یہ بھی ضروری ہے کہ ان کے درمیان ایک دفعہ ملاقات بھی ہو چکی ہو۔

جمہور محدثین یہ کہتے ہیں کہ صرف معاصرۃ (ہم عصر ہونا) کافی ہے۔ راوی اور مروی عنہ کا وجود ایک زمانہ میں اور اُن کے درمیان ملاقات کا امکان کافی ہے۔

فرض کیجئے اگر زید عمرو سے روایت کرتا ہے اور یہ تصریح نہیں کرتا کہ میں نے عمرو سے سنا ہے، یا عمرو نے مجھے یہ حدیث بیان کی ہے۔ بلکہ وہ کہتا ہے کہ ''**عن عمرو**'' تو اِس حدیث کو قبول کرنے کے لئے یہ کافی ہے کہ زید اور عمرو ہمعصر ہوں۔ ان کی زندگی اور وجود کا زمانہ ایک ہو۔ اور ان کے درمیان ملاقات کا فی الجملہ امکان ہو چاہے تاریخی دلائل سے ان کے درمیان ملاقات

بالفعل ثابت ہو یا نہ ہو۔ تو اِس قسم کی حدیث کو ہم ''متصل'' قرار دیں گے اور اس کو ہم قبول کریں گے۔

اگر زید اور عمرو کے درمیان ملاقات کا امکان ہی نہ ہو، بلکہ زید کا زمانہ کچھ اور ہو، اور عمرو کا زمانہ اس سے بھی بہت پہلے ہو۔ جس دور میں عمرو زندہ تھا اس دور میں یا تو زید بالکل سرے سے پیدا نہ ہوا ہو یا پیدا ہوا ہو، لیکن وہ اُس کے بچپن کا دور ہو، اور اس دور میں اس کے لئے یہ ممکن نہ ہو کہ عمرو سے یہ حدیث اخذ کر لے، تو ایسی صورت میں اس ''حدیث معنعن'' کو منقطع قرار دیا جائے گا۔ پھر معلوم ہوگا کہ زید اور عمرو کے درمیان ضرور کوئی نہ کوئی واسطہ چھوٹا ہوا ہے۔ ملاقات کا امکان اور راوی و مروی عنہ کی ہمعصری یہ ایک حدیث کو متصل اور مستند قرار دینے کے لئے کافی ہے۔

اگر زید اور عمرو کے درمیان ہمعصری نہیں ہے، ان کے درمیان ملاقات کا امکان نہیں ہے، ان کے درمیان افادہ اور استفادہ کی گنجائش نہیں ہے، تو اس حدیث کو مرسل یا منقطع قرار دیا جائے گا۔ لیکن جمہور محدثین کے نزدیک یہ ضروری نہیں ہے کہ زید اور عمرو کی ملاقات بالفعل بھی ثابت ہو چکی ہو۔

امام بخاریؒ اور علی بن مدینیؒ کہتے ہیں کہ ایک ''حدیث معنعن'' میں اتصال ثابت کرنے کے لئے یہ کافی نہیں ہے کہ راوی اور مروی عنہ کا زمانہ ایک ہو، ان کے درمیان معاصرت ہو اور صرف ملاقات کا امکان کافی نہیں ہے بلکہ تاریخی طور پر یہ بھی ثابت ہونا چاہیئے کہ کم از کم ایک دفعہ ان کے درمیان ملاقات ہو چکی ہو۔ اس کے بعد ہم اس حدیث کو مسند اور متصل قرار دیں گے۔ لیکن اگر راوی اور مروی عنہ کا زمانہ ایک ہو اور فی الجملہ ان کی ملاقات کا بھی امکان ہو لیکن تاریخی طور پر یہ بات ہمارے سامنے ثابت نہ ہو کہ انہوں نے کم از کم عمر بھر میں ایک دفعہ ملاقات کی ہے تو اس حدیث کو ہم متصل اور مسند قرار نہیں دے سکتے۔ اس حدیث کو ہم مرسل اور منقطع قرار دیں گے لیکن یہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ اگر روایت کرنے والا ثقہ اور قابل اعتماد ہو، اور وہ مدلس نہ ہو۔

## تدلیس

تدلیس کا مفہوم یہ ہے کہ کبھی کبھی بعض روایت کرنے والے ایسا کرتے ہیں کہ انہوں نے جس سے روایت سنی ہے۔ ان کا استاد یادداشت کے لحاظ سے کمزور ہوتا ہے، ضبط کے لحاظ سے کمزور ہوتا ہے، لوگوں کے نزدیک وہ زیادہ قابل اعتماد نہیں ہوتا، پھر وہ اپنے استاد کو چھوڑ کر استاد کے استاد سے لفظ عن کے ساتھ روایت کرتا ہے کہ میں فلاں روایت کرتا ہوں۔ اِس قسم کے شخص کو ''مدلس'' کہا جاتا ہے یعنی وہ حقیقت حال پر پردہ ڈال رہا ہے۔ اِس شخص کی احادیث اس وقت تک قبول نہیں کی جائیں گی جب تک کہ وہ تصریح نہ کرے کہ فلاں سے میں نے سنا ہے، یا فلاں نے مجھے خبر دی ہے۔ جمہور محدثین اور امام بخاریؒ کے درمیان اختلاف اس راوی کے متعلق ہے، جو ''مدلس'' نہ ہو۔ اور کبھی کبھی یہ بھی ہوتا ہے کہ ایک روایت کرنے والا دیکھتا ہے کہ میں ایک ایسے استاد سے روایت کرتا ہوں جو محدثین کے ہاں کچھ زیادہ قابلِ اعتبار نہیں ہے۔ اس کی ایک تو کنیت معلوم ہوتی ہے اور ایک اسم۔ فرض کیجئے وہ اسم سے مشہور ہے، تو یہ شخص اپنے استاد کے اسم کو چھوڑ کر کنیت کو لے لیتا ہے۔ کہ میں نے ابو فلاں سے سنی، یا اس کے کسی لقب کو لے لیتا ہے اور اس طریقہ سے لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ اس نے یہ حدیث کسی بہت بڑے محدث سے سنی ہے، اسے بھی تدلیس کہتے ہیں۔ وہ راوی جو مدلس ہوتے ہیں اگر لفظ عن سے روایت کرتے ہیں اور ''حدثنی فلان'' یا ''اخبرلی فلان'' کا تذکرہ کرتے ہیں، تو اِس قسم کی احادیث کو محدثین قبول نہیں کرتے۔ یہ تدلیس بھی راویوں میں ایک قسم کا عیب ہے۔ لیکن اگر وہ یہ تصریح کرتے ہیں کہ میں نے فلاں سے سنی ہے یا فلاں نے مجھے خبر دی ہے تو پھر محدثین اس حدیث کو قبول کرتے ہیں۔

حدیث کو متصل قرار دینے کے لئے مندرجہ بالا غور و فکر ضروری ہے۔ اس کے بعد پھر اس پر بھی غور ہوتا ہے کہ حدیث کا متن قرآن مجید کے نصوص کے خلاف نہ ہو، سنت مشہورہ کے خلاف نہ ہو۔ اگر کوئی حدیث ہمارے سامنے ایسی آتی ہے جو قرآن مجید کے خلاف ہے تو اس حدیث کو ہم قبول نہیں کر سکتے۔

چنانچہ امام ابو یوسفؒ نے اپنی کتاب ''**الرد علیٰ سیر الاوزاعی**'' میں یہ روایت کی ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ ''میرے بعد احادیث کی کثرت ہو جائے گی۔ اور لوگ

بڑے پیمانہ پر احادیث کی نسبت میری طرف کریں گے تو تم سب سے پہلے اس قسم کی روایت کردہ احادیث کو اللہ تعالیٰ کی کتاب پر پیش کرو۔ اگر کوئی حدیث ایسی ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی کتاب کے خلاف ہے تو اسے رد کر دو اور تمہیں خود محسوس کرنا چاہیئے کہ وہ حدیث میں نے بیان نہیں کی''۔

اِسی طرح یہ بھی ضروری ہے کہ وہ حدیث سنت مشہورہ کے بھی خلاف نہ ہو۔ اگر کوئی ایسی حدیث ہمارے سامنے آتی ہے، جو سنت مشہورہ اور حدیثِ مشہور کے خلاف ہے اور وہ خبر واحد ہے تو اس سنت مشہورہ کے مقابلہ میں اس خبر واحد کو ہم متروک قرار دیں گے یعنی اسے رد کر دیں گے۔

حنفیہ اس کی کچھ مثالیں دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں۔

## مثال

مثال کے طور پر ایک حدیث ہے، جس میں حضور اکرم ﷺ نے فرمایا ہے کہ

''من مس ذکرہ فلیتوضاء''

''جو شخص اپنی شرم گاہ کو چھولے وہ وضو کرے''

اَب ہم نے قرآن مجید کا مطالعہ کیا تو قرآن میں ہمارے سامنے اللہ تعالیٰ کی یہ آیت آئی کہ

''فِيهِ رِجَالٌ يُّحِبُّونَ اَنْ يَّتَطَهَّرُوْا'' (التوبہ۔۱۰۸)

''ایسے لوگ ہیں کہ وہ (مسجد قبا کے محلّہ میں) پسند کرتے ہیں کہ وہ اچھی طریقہ سے پاک ہو جائیں''

یعنی وہ طہارت میں مبالغہ کو اور کمال کو پسند کرتے ہیں۔ یہ اللہ تعالیٰ نے ان کی تعریف کی ہے، ان کی صفت بیان کی ہے۔

نبی ﷺ نے ان سے پوچھا کہ آخر تم میں کون سی ایسی صفت ہے جس کی بنا پر اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں تمہاری یہ تعریف بیان کی ہے؟ انہوں نے کہا کہ ہم میں تو کوئی ایسی صفت نہیں پائی جاتی سوائے اس کے کہ ہم نے یہودیوں کو دیکھا کہ وہ استنجاء میں پتھروں کے استعمال کرنے کے بعد، پھر پانی کے ساتھ بھی استنجاء کیا کرتے تھے تو اِسی روش کو ہم نے بھی اپنایا۔ نبی اکرم ﷺ

نے فرمایا کہ یہی کچھ ہے جس کی بنا پر تمہاری تعریف کی گئی ہے۔

اَب ظاہر بات ہے کہ پانی سے اگر ایک شخص استنجاء کرتا ہے تو وہ اپنے ہاتھ سے شرم گاہ کو چھوتا ہے (اگر اپنے ہاتھ سے شرم گاہ کو چھونا) کی وجہ سے ایک شخص کا وضو ٹوٹتا ہے تو پھر ہم نہیں سمجھ سکتے کہ اللہ تعالیٰ نے اس فعل کی بنا پر اہل قبا کی تعریف کیوں کی ہے؟ کہ

''فیہ رجال یحبون ان یتطھروا''

اِس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ خبر واحد اللہ کی اس آیت کے مطابق نہیں ہے۔

پھر محدثین کے ہاں اس پر بڑی بڑی بحثیں ہیں۔ شافعیہ اس حدیث کو قابلِ قبول قرار دیتے ہیں۔ سند کے لحاظ سے اور بھی بحثیں ہیں۔

## مثال

اسی طریقہ سے موطا امام مالک میں نبی اکرم ﷺ سے یہ روایت کی گئی ہے کہ

''انہ صلی اللہ علیہ وسلم قضیٰ بشاھدٍ مع الیمین''

''نبی اکرم ﷺ نے مدعی کے ایک گواہ اور اُس کی قسم کے ذریعہ سے مدعی کے حق میں فیصلہ دیا''

فقہائے حنفیہ کہتے ہیں کہ اس حدیث کو ہم نے حدیث مشہور کے خلاف پایا۔ مشہور حدیث یہ ہے کہ

'' البینۃ علی المدعی والیمین علیٰ من انکر ''

''گواہ مدعی پر ہیں اور قسم منکر پر ہے''

صاحب ہدایہؒ کہتے ہیں کہ یہاں اللہ کے رسول ﷺ نے تقسیم کی ہے۔ گواہوں کو مدعی کا حصہ قرار دیا ہے اور قسم کو منکر کا۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مدعا علیہ کا گواہوں میں کوئی حصہ نہیں ہے اور مدعی کے لئے قسم میں کوئی حصہ نہیں ہے۔ اسی طریقہ سے اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ''جنس یمین'' منکر پر ہے یعنی تمام قَسم منکر پر ہیں اور ہر قسم کی مبینہ اور شہادت مدعی پر ہے۔

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مدعی کے لئے قسم نہیں ہے۔ اب یہ حدیث کہ نبی اکرم ﷺ نے ایک گواہ اور ایک قسم کے ذریعہ سے مدعی کے حق میں فیصلہ کیا ہے تو یہ اس حدیثِ مشہور کے

خلاف ہے۔اس بنا پر ہم اس خبرِ واحد کو قبول نہیں کر سکتے۔

حنفیہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر کوئی حدیث ایسی ہے کہ وہ ایک ایسے حادثہ میں آئی ہے یا ایک ایسے موقع پر آئی ہے کہ اس حادثہ اور اس موقع پر لوگوں کا اطلاع عام ہے۔ لیکن پھر بھی ہم دیکھتے ہیں کہ وہ حدیث مشہور نہیں ہوئی ہے بلکہ بدستور خبر واحد ہے۔ تو اس سے ہم یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ وہ حدیث نبی اکرم ﷺ کی طرف سے فی الحقیقت ثابت نہیں ہے۔اس حدیث کی نسبت نبی اکرم ﷺ کی طرف (ہم سمجھتے ہیں) صحیح نہیں ہے۔

## مثال

مثال کے طور پر دار قطنی میں یہ حدیث آئی ہے۔

حضرت ابو ہریرہؓ سے کہ نبی اکرم ﷺ نے ''**بسم اللہ الرحمن الرحیم**'' کو جہر سے پڑھا''یعنی جب انہوں نے قرات شروع کی تو قرات فاتحہ سے پہلے نبی اکرم ﷺ نے جہر سے کہا کہ ''**بسم اللہ الرحمن الرحیم**'' اور اسی روایت سے شافعیہ یہ استدلال کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ''**بسم اللہ الرحمن الرحیم**'' کو خفیہ نہیں پڑھنا چاہیے بلکہ ''**بسم اللہ الرحمن الرحیم**'' کو جہر سے پڑھنا چاہیے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ حدیث معلول ہے۔اس میں اندرونی جو نقص اور خرابی ہے وہ یہ ہے کہ آخر نبی اکرم ﷺ نے ''**بسم اللہ الرحمن الرحیم**'' کو جہر سے پڑھا ہے۔تو ظاہر بات ہے نماز با جماعت میں پڑھا ہے۔اس لئے کہ شافعیہ بھی یہ تسلیم کرتے ہیں کہ ایک شخص اگر منفرد ہو کر نماز پڑھ رہا ہو تو وہ ''**بسم اللہ الرحمن الرحیم**'' کو خفیہ پڑھے گا جہر سے نہیں پڑھے گا۔تو معلوم یہ ہوتا ہے کہ وہ نماز ایک جہری نماز تھی، نماز با جماعت تھی، اور اس میں جہر سے قرات ہوتی تھی۔اور نبی ﷺ نے اس نماز میں ''**بسم اللہ الرحمن الرحیم**'' بھی جہر سے پڑھی۔اب سوال یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ کے ساتھ نماز با جماعت میں صرف ایک حضرت ابوھریرہ تو شریک نہیں تھے، بلکہ سینکڑوں صحابہ کرام حضور ﷺ کے پیچھے نماز پڑھا کرتے تھے۔ان میں سے ایک حضرت ابو ہریرہؓ بھی تھے۔اگر نبی اکرم ﷺ نے کسی ایک دفعہ بھی نماز میں ''**بسم اللہ الرحمن الرحیم**'' کو جہر سے پڑھا ہو گا تو لازمی بات ہے کہ حضرت ابوہریرہ رض

کے ماسوا اور بہت سے صحابہ نے بھی سنا ہوگا۔ اب یہ عجیب وغریب صورتِ حال ہمارے سامنے ہے کہ تمام لوگ نبی اکرم ﷺ کے پیچھے کھڑے ہوئے ہیں۔ نبی اکرم ﷺ ''**بسم اللہ الرحمن الرحیم**'' کو جہر سے پڑھتے ہیں لیکن اس جہری ''**بسم اللہ الرحمن الرحیم**'' کی روایت کوئی صحابی بھی حضرت ابو ہریرہؓ کے سوا نہیں کرتے۔

اَب ہم یہ بھی تصور نہیں کر سکتے کہ باقی تمام صحابہ کرامؓ نے نبی اکرم ﷺ کے اس فعل کو کوئی اہمیت نہیں دی۔ ایک حضرت ابو ہریرہؓ ایسے صحابی نکلے جنہوں نے نبی اکرم ﷺ کی اس روایت کو اہمیت دی۔ اور بیان کیا کہ:

''**انه جهر ببسم الله الرحمن ارحيم**''

کہ ''نبی ﷺ نے بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کے ساتھ جہر کیا''

اسی طرح ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ خود حضرت ابو ہریرہؓ کے سینکڑوں اور ہزاروں شاگرد ہیں۔ جب کہ آپؓ کے ایک دو شاگرد ایسے ہیں کہ وہ آپؓ کے حوالہ سے اس حدیث کو بیان کرتے ہیں کہ ''نبی ﷺ نے بسم اللہ الرحمٰن الرحیم جہر سے پڑھا ہے'' لیکن حضرت ابو ہریرہؓ کے باقی سینکڑوں اور ہزاروں شاگرد خود آپؓ سے یہ روایت نہیں کرتے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس حدیث کی نسبت نہ تو نبی اکرم ﷺ کی طرف صحیح ہے اور نہ حضرت ابو ہریرہؓ کی طرف۔

حنفیہ کے نزدیک اس حدیث میں ایک اندرونی نقص پایا جاتا ہے، ایک اندرونی کمزوری ہے، اسے داخلی نقص کہتے ہیں، اور اسی داخلی نقص کی بنا پر ہم (حنفیہ) یہ محسوس کرتے ہیں کہ اس حدیث کی نسبت نبی اکرم ﷺ کی طرف صحیح نہیں ہے۔

پھر ہمارے سامنے ایک اور حدیث آتی ہے کہ نبی اکرم ﷺ سے پوچھا گیا پانی کے متعلق! کہ پانی میں اگر کوئی نجاست گر جائے تو اس کی وجہ سے وہ پانی نجس ہوتا ہے یا نہیں؟

نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ

''**اذا كان الماء قلتين لم يحمل خبثاً و في رواية فانه لا ينجس**''

''اگر پانی دو مٹکوں کے برابر ہو جائے تو وہ نجس نہیں ہوتا ہے''

یہ روایت حضرت عبداللہؓ بن عمر نے نبی اکرم ﷺ سے کی ہے۔ اور اسی سے امام شافعیؒ کا استدلال ہے۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ اگر پانی میں نجاست واقع ہو جائے تو جب تک اس

نجاست کی وجہ سے پانی کی بو، رنگ اور مزہ متغیر نہ ہو۔ اور یہ پانی دو مٹکوں کے برابر ہو، تو وہ پلید نہیں ہوتا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اس حدیث کا تعلق ایسے معاملے سے ہے کہ اس قسم کا معاملہ صرف حضرت عبداللہؓ بن عمر کے ساتھ تو پیش نہیں آیا (بلکہ وضو کرنا اور پانی کو استعمال کرنا) اس کے ساتھ تو تمام صحابہ کرامؓ کا تعلق ہے۔ لیکن عجیب بات یہ ہے کہ ہم کسی صحابی سے بھی یہ نہیں سنتے کہ اس نے اس حدیث کو بیان کیا ہے۔ صرف عبداللہؓ بن عمر سے ہم نے یہ سنا ہے۔ اگر نبی اکرم ﷺ نے پانی کے سلسلہ میں اس قسم کی کوئی حدیث بیان کی ہے تو یہ بات مناسب و معقول تھی کہ یہ حدیث نبی اکرم ﷺ کے زمانے میں مشہور ہوتی اور بکثرت صحابہ کرامؓ اس حدیث کو بیان کرتے۔ اس لئے کہ جب تک پانی پاک نہ ہو، اس وقت تک سرے سے وضو اور نماز کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔ پانی کی نجاست و طہارت ایسا سوال نہیں ہے کہ صرف حضرت عبداللہؓ بن عمر کو اس کا جواب معلوم تھا اور کسی کو معلوم نہ تھا۔ اس سے ہم یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ یہ حدیث فی الحقیقت نبی اکرم ﷺ سے ثابت نہیں ہے۔

حنفیہ کے ہاں جہر "بسم ا الرحمن الرحیم" کے سلسلہ میں اور بھی دلائل ہیں۔

مثلاً وہ یہ کہتے ہیں کہ مشکوٰۃ شریف میں یہ حدیث ہے کہ حضرت عبداللہؓ بن مغفل کا بیٹا اپنے باپ سے روایت کرتا ہے کہ آپؓ نے مدینہ منورہ میں نبی اکرم ﷺ کے پیچھے دس سال تک نماز پڑھی ہے۔ حضرت ابوبکرؓ کے پیچھے جب تک کہ وہ خلیفہ رہے آپ نے دوڈھائی سال تک نماز پڑھی ہے۔ حضرت عمرؓ کے پیچھے آپ نے دس سال تک نماز پڑھی ہے۔ حضرت عثمانؓ کے پیچھے آپ نے بارہ سال نماز پڑھی اور حضرت علیؓ کے پیچھے آپ نے کوفہ میں پانچ سال نماز پڑھی ہے۔ تو میں نے پوچھا کہ آپ نے ان میں سے کسی کو بھی دیکھا ہے کہ اُس نے "بسم ا الرحمن

الرحیم ''جہر سے پڑھا ہو؟ تو وہ کہتے ہیں کہ ''یا بنی محدث'' ''اے میرے بیٹے یہ تو ایک بدعت ہے''

نبی اکرم ﷺ سے لے کر حضرت علیؓ تک کسی نے بھی بسم اللہ کو جہر سے نہیں پڑھا۔ اسی طرح حدیث فلیتین کے بارے میں بھی کئی بحثیں پیدا ہوتی ہیں لیکن ان بحثوں کا تعلق احادیث سے ہے اصولِ فقہ سے نہیں ہے۔

فقہائے حنفیہ بھی یہی کہتے ہیں کہ ایک حدیث اگر ایک ایسے موقع پر وارد ہے کہ اس موقع پر اطلاع عام ہے یعنی اس کے ساتھ عام لوگوں کا تعلق ہے پھر بھی وہ حدیث، مشہور نہیں ہے تو ہم یہ محسوس کر سکتے ہیں کہ اس حدیث کی نسبت رسول اکرم ﷺ کی طرف صحیح نہیں ہے۔

اب اس کے بعد ایک بحث جو اہل تخریج اور اہل الحدیث کے درمیان پیدا ہوتی ہے۔ جہاں سے اہلِ حدیث اور فقہاء آپس میں مختلف ہو گئے ہیں۔ وہ یہ بنیادی نکتہ ہے کہ احادیث کے ردّ و قبول کے لئے معیار کیا ہے؟ یعنی وہ کیا کسوٹی ہے کہ جس پر جانچ کر اور پرکھ کر ہم یہ معلوم کر سکیں کہ اس حدیث کی نسبت رسول اکرم ﷺ کی طرف صحیح ہے یا اس حدیث کی نسبت رسول اکرم ﷺ کی طرف صحیح نہیں ہے۔؟

## احادیث کے ردّ و قبول کا معیار؟

اہلِ حدیث کہتے ہیں کہ وہ کسوٹی ہمارے پاس سند ہے۔ ہم سند کے لحاظ سے دیکھیں گے کہ ایک حدیث کی نسبت آنحضرت ﷺ کی طرف صحیح ہے یا نہیں، یعنی ہم دیکھیں گے کہ ایک حدیث کی سند متصل ہے یا منقطع۔ اگر حدیث کی سند منقطع ہے یعنی بیچ میں کہیں ایک یا دو واسطے رہ گئے ہیں، تو ہم کہیں گے کہ اس حدیث کے بعض راوی مجہول ہیں۔ ان کی روایت کو ہم قبول نہیں کر سکتے۔ اگر ایک حدیث ایسی ہے کہ اس کی سند بالکل متصل ہے اور ہمارے پاس تاریخ کی واضح شہادتیں موجود ہیں جن کی بنا پر ہم یہ سمجھتے ہیں کہ ان میں سے ہر ایک نے اپنے استاد کا زمانہ پایا ہے اور ان کے درمیان ملاقات ممکن ہے یا امام بخاریؒ اور علیؒ بن المدینی کے بقول تاریخی طور پر ہم یہ بھی ثابت کر دیں کہ ان کے درمیان ایک دفعہ ملاقات بھی ہو چکی ہے اور پھر یہ بھی ثابت ہو جائے کہ اس حدیث کے جتنے بھی روایت کرنے والے ہیں وہ ''عدالت''، حفظ، ضبط کے لحاظ سے

بالکل ثقہ ہیں اور قابل اعتماد ہیں تو اس قسم کی حدیث کو ہم قبول کریں گے اور ہمیں یہ اطمینان ہو جائے گا کہ اس کی نسبت رسول اللہ ﷺ کی طرف صحیح ہے۔ گویا اہل الحدیث کے ہاں وہ معیار اور وہ کسوٹی جس پر جانچ پرکھ کر ہم اطمینان کر سکتے ہیں کہ اس حدیث کی نسبت رسول اللہ ﷺ کی طرف صحیح ہے۔ وہ کسوٹی نقل کی ہے یعنی روایت وسند کی ہے۔

فقہاء یعنی اہل تخریج کہتے ہیں کہ وہ کسوٹی صرف روایت ہی نہیں بلکہ اس کے ساتھ ساتھ ایک اور کسوٹی بھی ہے اور وہ کسوٹی درایت کی ہے۔ درایت کا مفہوم یہ نہیں ہے کہ جو حدیث ہماری سمجھ میں نہ آئے ہم اُس کو رد کر دیں کہ اس کی نسبت رسول اللہ ﷺ کی طرف صحیح نہیں ہے۔ اور جس حدیث کے متعلق ہمیں اطمینان حاصل ہو اور ہماری سمجھ میں آ جائے، تو ہم کہیں کہ یہ نبی اکرم ﷺ کی طرف منسوب ہے اور یہ صحیح ہے۔ بلکہ درایت کا مفہوم یہ ہے کہ قرآن مجید کے مطالعہ سے اور سنت مشہورہ کے مطالعہ سے اسلام کا جو مجموعی نظام ہمارے سامنے آتا ہے، اسلام کا جو نقشہ ہمارے سامنے آتا ہے، اب ایک حدیث اور خبرِ واحد اگر اس مجموعی نظام کے موافق ہے، اس نقشہ کے مطابق ہے تو ہم اس حدیث کو قبول کر لیں گے اور ہم سمجھ جائیں گے کہ اس حدیث کی نسبت نبی اکرم ﷺ کی طرف صحیح ہے، اگرچہ وہ سند اور روایت کے لحاظ سے ایک حد تک کمزور ہی کیوں نہ ہو۔

لیکن اگر ایک حدیث ایسی ہے کہ اس کی نسبت جب ہم رسول اللہ ﷺ کی طرف کرتے ہیں تو وہ اپنے مضمون اور متن کے لحاظ سے اسلام کے اس مجموعی نظام سے کوئی مطابقت نہیں رکھتی تو ہم سمجھیں گے کہ وہ حدیث بذاتِ خود کمزور ہے اور اس حدیث کو ہم قبول نہیں کریں گے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ قرآن مجید سے اور سنتِ مشہورہ سے جو قواعد کلیہ مستنبط ہوتے ہوں، جو اصولِ عامہ نکلتے ہوں، ان اصولِ عامہ اور قواعدِ کلیہ کی بنیاد پر ہم ایک حدیث کی جانچ پرکھ کریں گے۔ اگر ان اصولِ عامہ اور قواعد کلیہ سے وہ اصول موافق ہے تو ہم اسے قبول کریں گے۔ اگر اس کے خلاف ہے تو ہم یہ سمجھیں گے کہ اس حدیث کی نسبت رسول اللہ ﷺ کی طرف صحیح نہیں ہے۔

محدثین کی طرف سے فقہاء پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب حدیث رسول اللہ ﷺ کی حدیث ہے تو نبی اکرم ﷺ کی حدیث ہونے کے بعد، پھر آپ کو کیا حق حاصل ہے کہ آپ عقل و درایت کے معیار پر جس حدیث کو چاہتے ہیں قبول کرتے ہیں اور جس حدیث کو چاہتے ہیں رد کرتے ہیں؟

فقہاء کہتے ہیں کہ سب سے پہلے یہ بات تو ثابت کیجئے کہ یہ حدیث فی الواقع نبی اکرم ﷺ کی ہے اور اس کی نسبت رسول اکرم ﷺ کی طرف صحیح ہے یعنی ہمارے ہاں جو چیز قابل بحث ہے، وہ تو بجائے خود یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ کی طرف اس حدیث کی نسبت کہاں تک صحیح ہے؟ تو آپ کے نزدیک نبی اکرم ﷺ کی طرف حدیث کی نسبت کے لئے صحت کا جو پیمانہ ہے وہ سند اور روایت ہے، اور ہمارے ہاں سند اور روایت کے علاوہ درایت بھی ہے۔ یعنی ان دو کسوٹیوں پر پرکھ کر ہم یہ محسوس کریں گے کہ کس حدیث کی نسبت رسول اللہ ﷺ کی طرف صحیح ہے اور کس کی نسبت آپ ﷺ کی طرف صحیح نہیں ہے۔

مثال کے طور پر ابن مکی نے جو کتاب امام ابو حنیفہؒ کے مناقب میں لکھی ہے جسے کہتے ہیں مناقب ابن مکیؒ۔

اسی طریقہ سے شمس الائمہ السرخسیؒ نے جو کتاب مناقب امام ابی حنیفہؒ میں لکھی ہے جسے کہتے ہیں مناقب شمس الائمہؒ۔ اس میں یہ لکھا ہے کہ امام اعظم ابو حنیفہؒ کا ایک شاگرد تھا جو ان سے فقہ پڑھتا تھا۔ اور اس (شاگرد) کا بیٹا محدثین سے احادیث پڑھتا تھا۔ امامؒ نے ایک دن اپنے شاگرد سے کہا کہ آپ کا صاحبزادہ یہاں کیوں نہیں آتا؟

اس نے کہا کہ ''وہ تو محدثین کے ہاں جاتا ہے۔ نضرؒ بن شمیل اور دوسرے محدثین کے ہاں جاتا ہے۔ وہاں احادیث سیکھتا ہے اور ان کی روایت کرتا ہے'' تو امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ

''اچھا ایک دن اپنے صاحبزادہ کو لے آیئے۔''

تو ایک دن وہ آ گئے۔

امامؒ نے کہا کہ ''بیان کریں آج کون سی حدیثیں آپ نے اپنے استاد سے سیکھی ہیں تاکہ ہم بھی سمجھیں کہ وہ کون سی احادیث ہیں''

اس نے بیان کیا کہ آج میں نے اپنے استاد سے یہ حدیث سنی ہے کہ

''جو شخص ولد الزنا ہوگا وہ جنت میں داخل نہیں ہوگا''

امام ابوحنیفہؒ نے اس پر فرمایا کہ

''اگر یہ حدیث صحیح ہو جائے تو اِس کا مطلب یہ ہے کہ یہ حدیث قرآن کی متعدد آیات کے خلاف ہو جائے گی اور یہ نبی اکرم ﷺ کی بے شمار مشہور احادیث کے بھی خلاف پڑ جائے گی۔ اِس لئے کہ ایک شخص اگر ولد زنا ہے اور وہ جنت میں نہیں جاتا تو اس کی وجہ کیا ہے؟ گویا اس کے والدین کے جرم کی ذمہ داری اسی ولدِ زنا پر ہے۔ حالانکہ قرآن مجید میں تو یہ اصول اپنی جگہ پر طے ہے کہ ایک شخص کے گناہ کی ذمہ داری اُسی پر ہوتی ہے دوسرے پر نہیں تو گناہِ زنا کی ذمہ داری تو زانی اور مزنیہ پر ہے۔ بچہ پر کیا ذمہ داری ہے؟

امام ابوحنیفہؒ نے قرآن مجید کی یہ آئت تلاوت فرمائی۔

وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ اُخْرٰی (الفاطر۔۱۸)

''اور کوئی نفس بوجھ برداشت کرنے والا کسی دوسرے کا بوجھ برداشت نہیں کرسکتا''

اور پھر آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ

'' لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ عَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ ''(البقرہ۔۲۸۶)

''ہر ایک نفس کے لئے وہ کچھ ہے جو اس نے کمایا اور اسی پر ان گناہوں کا بوجھ ہے جن کا ارتکاب اس نے کیا ہے''

اور پھر یہ بھی کہا کہ

''كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةٌ''(المدثر۔۳۸)

''ہر ایک انسان اپنے اعمال سے مقید ہے، اپنے اعمال کا مرہون ہے''

دوسرا انسان اس کی ذمہ داریوں میں شریک نہیں ہوسکتا۔ متعدد احادیث کے حوالے امام ابوحنیفہؒ نے دیئے اور کہا کہ اب آپ یہ بتائیں کہ اس حدیث کا منشا کیا ہے جو آپ نے اپنے استاد سے سنی ہے؟

انہوں نے کہا

''مجھے یہ تو معلوم نہیں ہے لیکن میں نے اپنے استاد سے یہ سنا ہے، یہ حدیث ہے۔''

امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ

**''فکیف تسمع بما تسمع من احادیث رسول اللہ ﷺ اذا لم تفھم معناھا''**

''جب تم رسول ﷺ کی کسی حدیث کے معنی کو نہیں سمجھتے تو آپ ﷺ کی احادیث کی لفظی عبارت کے تکرار اور ترجمہ کو تم کیا کرتے ہو'' جب تمہیں معلوم نہیں کہ نبی اکرم ﷺ کا اصل مقصود کیا ہے۔

پھر امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ

''اس حدیث کا منشا یہ ہے کہ عام طور پر وہ لوگ جو اولادِ زنا ہوتے ہیں۔ وہ اپنی سیرت و کردار کے لحاظ سے زانی اور مزینہ کے تابع ہوتے ہیں۔''

**'' آثار الآباء یظھر فی الابناء''**

''باپ دادا کے اثرات بیٹوں میں ظاہر ہوتے ہیں''

نبی اکرم ﷺ کا منشا یہ ہے کہ اس قسم کا ولد الزنا جو اپنے ماں باپ کے طرز عمل پر عامل ہے اور انہی کے طرزِ عمل پر چلتا ہے، وہ جنت میں داخل نہیں ہوگا۔ اسی طرح باقی روایات و احادیث سے اس کا انطباق ہو جائے گا۔ اس سے ہم یہ اندازہ لگا سکتے ہیں کہ وہ (امام ابوحنیفہؒ) اُصول روائت کے ساتھ ساتھ اُصول درایت کو بھی استعمال کیا کرتے تھے۔

اس کے بعد اہلِ فقہ اور اہلِ تخریج کا ہی آپس میں اختلاف ہے۔ ہمارے سامنے روایات اور احادیث میں بہت سی ایسی احادیث اور روایات آجاتی ہیں جو بظاہر باہم مختلف ہوں اور متضاد ہوں۔ یہ تو ہم نہیں کہہ سکتے کہ نبی ﷺ نے متضاد ہدایات دی ہیں اور متضاد قسم کی تعلیم دی ہے۔ اور نبی اکرم ﷺ نے ایک وقت میں کچھ فرمایا ہے اور دوسرے وقت میں کچھ اور! اَب اس قسم کی بظاہر متضاد اور متخالف احادیث جب ہمارے سامنے آجائیں، تو اس سلسلہ میں ہمیں ان احادیث کے متعلق کیا رویہ اختیار کرنا چاہیئے؟ اس سلسلہ میں پھر فقہاء کی آراء ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ ایک طرف تو مسلک ہے فقہائے حنفیہ کا اور دوسری طرف فقہائے مالکیہ کا مسلک۔ جبکہ تیسری طرف شوافع اور حنابلہ کے

مسالک ہیں۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اس قسم کی احادیث جب ہمارے سامنے آجائیں تو سب سے پہلے ہم نے معلوم کرنا ہے کہ یہ احادیث کس دور اور کس زمانہ میں نبی اکرم ﷺ نے ارشاد فرمائی ہیں؟ یعنی پہلے ہمیں تاریخی حیثیت سے اس کی تحقیق کرنی ہے کہ فلاں حدیث کا تعلق کس دور اور کس زمانہ سے ہے؟ اور دوسری حدیث کا تعلق کس دور اور کس زمانہ سے ہے؟ اگر ہمیں تاریخی ذرائع سے یہ حقیقت معلوم ہو جائے کہ ایک حدیث کا تعلق نبی ﷺ کی زندگی کے آخری حصہ سے ہے اور دوسری کا تعلق آپ ﷺ کی زندگی کے ابتدائی حصہ سے ہے تو ہم ایک حدیث کو ناسخ اور دوسری کو منسوخ قرار دیں گے۔ نبی ﷺ کی انہی احادیث پر ہم عمل کریں گے جن کے متعلق تاریخی ذرائع سے ہمیں یہ اطمینان حاصل ہو جائے کہ ان پر نبی اکرم ﷺ کا زندگی کے آخری حصہ میں عمل رہا ہے۔ تو معلوم ہوتا ہے کہ یہی احادیث برقرار رہیں گی اور دیگر احادیث کو منسوخ سمجھا جائے گا۔

مثال کے طور پر ایک حدیث ہمارے سامنے آتی ہے۔ اور وہ حدیث بخاریؒ اور مسلمؒ میں بھی موجود ہے۔ جس میں نبی اکرم ﷺ کا یہ ارشاد ہے کہ

"یغسل الاناء من ولوع الکلب سبعاً"

"ایک برتن کو کتے کے پانی پینے کی وجہ سے سات مرتبہ دھویا جائے گا"

اگر کتا اس سے پانی پی لے تو اس برتن کو سات مرتبہ دھویا جائے گا اور پھر فرمایا کہ

"وعفروہ الثامنۃ بالتراب" (صحیح مسلم۔ ۲۸۰۔ کتاب الطہارۃ)

"اور آٹھویں مرتبہ اسے مٹی سے دھولو" اسے مٹی ساتھ مل کر دھولو۔

دوسری حدیث ہمارے سامنے یہ آتی ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ

"یغسل الاناء من ولوع الکلب ثلاثاً"

"اگر کسی برتن میں کتا پانی پی لے تو اس برتن کو تین مرتبہ دھویا جائے"

یہ دو حدیثیں ایسی ہیں جو بظاہر متخالف ہیں اور باہم متضاد ہیں۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ ہم تاریخی ذرائع سے تحقیق کریں گے کہ جس حدیث میں سات مرتبہ دھونے کا حکم ہے، اس حدیث کا تعلق نبی اکرم ﷺ کی زندگی کے کس دور سے ہے؟ جس حدیث

میں تین مرتبہ برتن دھونے کا ذکر ہے اس حدیث کا تعلق کس دور سے ہے؟ تاریخی ذرائع سے تحقیق کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ ابتدائی دور میں نبی اکرم ﷺ نے کتوں کے متعلق انتہائی سخت ہدایات دی تھیں۔ اس کی وجہ یہ ہوئی تھی کہ ایک دن نبی اکرم ﷺ کے ساتھ جبرائیلؑ امین نے وعدہ کیا تھا کہ آج رات میں آؤں گا لیکن دو دو دن اسی طرح گزر گئے اور جبرائیلؑ امین نہ آئے۔ اور اس کے بعد جب آئے تو وہ اندر نہ آئے بلکہ باہر دور کھڑے رہے۔

نبی ﷺ نے فرمایا کہ ایک تو یہ ہے کہ آپ اپنے وعدے کے مطابق نہ آئے اور دوسری بات یہ ہے کہ آج جب آئے تو اتنی دور کھڑے ہیں، اندر کیوں نہیں آتے؟

حضرت جبرئیلؑ امین نے کہا کہ

''انا لا ندخل بيتاً فيه كلب او صورة''

''ہم کسی ایسے گھر میں داخل نہیں ہوتے کہ جس میں کتا موجود ہو یا کوئی تصویر ہو اور آپ ﷺ کی چارپائی کے نیچے حسنؓ اور حسینؓ نے کتے کے چھوٹے چھوٹے بچے ڈال رکھے ہیں۔ اس وجہ سے یہاں میں نہیں آ سکتا۔'' اس کے بعد نبی اکرم ﷺ نے ان کتوں کے بچوں کو بھی وہاں سے نکلوایا! اور کتوں کے قتل عام کا حکم دیا کہ تمام کتوں کا خاتمہ کر دو۔ صحابہ کرامؓ نے کتوں کے خلاف زبردست مہم شروع کر دی اور ان کا قتل عام کر دیا۔ یہاں تک کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ

''لو لا ان الكلاب امة من الامم لا مرت بقتلها كلها''

''اگر یہ بات نہ ہوتی کہ یہ مخلوق بھی اللہ کی مخلوقات میں سے ہے اور ان کی تخلیق سے بھی اللہ تعالیٰ کی کوئی حکمت اور مصلحت وابستہ ہو گی تو میں حکم دیتا کہ دنیا بھر میں کتوں کی جنس کا خاتمہ کر دیا جائے''۔

نبی اکرم ﷺ نے آخر میں فرمایا کہ وہ کتے جو چوکیداری کے لئے پالے گئے ہوں وہ مستثنیٰ ہیں اور شکاری کتے بھی مستثنیٰ ہیں۔ یعنی نبی اکرم ﷺ نے اپنے حکم میں اور اپنی ہدایت میں آخر تک تخفیف کر دی۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ مذکورہ حدیث ''ایک برتن میں اگر کتا پانی پی لے تو اسے سات مرتبہ دھولو'' یہ اُس دور کی ہدایت ہے جب نبی اکرم ﷺ نے کتوں کے بارے میں سخت ترین پالیسی اختیار کر رکھی تھی۔ اس کے بعد جب نبی اکرم ﷺ نے یہ فرمایا کہ ''کتا جس برتن میں

پانی پی لے اسے تین مرتبہ دھولو''۔ معلوم ہوتا ہے کہ نبی اکرم ﷺ کی یہ ہدایت اُس دور سے متعلق ہے جب آپ ﷺ نے اپنی پالیسی میں ترمیم کی اور چند قسم کے کتوں کو مستثنیٰ فرمایا۔

کتوں کے علاوہ باقی اور بھی ایسے حیوانات ہیں جو کتوں کی طرح نجس اور پلید ہیں۔

مثال کے طور پر خنزیر تو ایسا حیوان ہے جو کتے سے بھی زیادہ نجس اور پلید ہے۔ جب کہ خنزیر کسی برتن سے پانی پی لے تو اس برتن کے متعلق یہ حکم ہے کہ تین مرتبہ اسے دھوڈالا جائے۔ کتے کے متعلق یہ حکم کہ سات مرتبہ دھولو معلوم ہوتا ہے کہ نبی اکرم ﷺ کا یہ حکم ہنگامی تھا جس کا تعلق ایک خاص دور سے تھا اور یہ دائمی حکم نہیں ہے۔

حنفیہ نے تاریخی طور پر یہ فیصلہ کر دیا کہ

''برتن کو سات مرتبہ دھویا جائے'' والی حدیث منسوخ ہے اور دوسری حدیث کہ ''برتن کو تین مرتبہ دھولیا جائے'' وہ ناسخ ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ حنفیہ کا استدلال یہ بھی ہے کہ یہ حدیث حضرت ابوھریرہؓ نے روایت کی ہے کہ ''ایک برتن کو سات مرتبہ دھولیا جائے اگر اس سے کتے نے پانی پی لیا ہو'' اور پھر یہی حضرت ابوھریرہؓ یہ فتویٰ بھی دیتے ہیں کہ ''ایک برتن سے اگر کتے نے پانی پی لیا ہو تو اسے تین مرتبہ دھولیا جائے''۔

اِسی فتویٰ کو امام طحاویؒ نے اپنی کتاب میں بسند صحیح نقل کیا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ خود حضرت ابو ہریرہؓ کو آخر میں پتہ چل گیا تھا کہ نبی اکرم ﷺ کی اس ہدایت کا تعلق پہلے دور سے ہے۔ ورنہ آپؓ اس قسم کا فتویٰ اپنی اس روایت کے خلاف نہ دیتے۔

اسی طرح ایک دوسرا مسئلہ بھی ہے کہ ایک طرف تو حدیث میں آتا ہے کہ کسی شخص کے لئے یہ بالکل جائز نہیں ہے کہ وہ نماز میں بات چیت کرے، نماز میں سلام کا جواب دے، غیر معمولی طور پر حرکت کرے، یہ ساری چیزیں نماز میں ممنوع ہیں۔

دوسری طرف ہمارے سامنے یہ حدیث بھی آتی ہے کہ نبی ﷺ نے ظہر کی، عصر کی، عشاء کی کوئی سی چار رکعت نماز کو دو رکعت پڑھا اور آپ ﷺ نے سلام فرمایا۔ جو جلدی مچانے والے لوگ تھے وہ مسجد سے نکل گئے اور انہوں نے آپس میں کہنا شروع کر دیا کہ **قصرت الصلوٰۃ**۔ ''نماز مختصر ہوگئی، نماز کوتاہ کی گئی اور معلوم ہو گیا کہ اب عصر یا عشاء کی نماز بھی دو رکعت

ہوگئی۔'' وہ چل پڑے۔

اس کے بعد ایک شخص اٹھا جسے کہتے ہیں ذوالیدینؓ۔ اس نے کہا کہ

''اقصرت الصلوٰۃ ام نسیت یا رسول اللہ''

'' کیا نماز میں کمی ہوگئی ہے یعنی نماز چار رکعت کی بجائے دو رکعت ہوگئی ہے یا آپ ﷺ بھول گئے''

حضور ﷺ نے فرمایا کہ کل ذٰلک لم یکن

''ان میں سے کوئی ایک بات بھی نہیں ہوئی ہے'' یعنی نہ میں بھولا ہوں نہ نماز دو رکعت ہوئی ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ میں نے تو پوری نماز پڑھی ہے۔

ذوالیدینؓ نے کہا کہ

'' یا رسول اللہ بعض ذلک قد کان''

''اے رسول اللہ ﷺ! ان دو چیزوں میں ضرور ایک بات تو ہوئی ہے''

نبی اکرم ﷺ نے حضرت ابوبکرؓ سے حضرت عمرؓ سے اور صحابہؓ سے تصدیق کی۔ انہوں نے کہا کہ آپ ﷺ نے دو رکعات پڑھی ہیں۔ تو نبی اکرم ﷺ اسی وقت اٹھے اور آپ ﷺ نے دو رکعتیں بھی پڑھیں اور سجدہ سہو کر لیا۔

سوال پیدا ہوتا ہے کہ نماز کے درمیان جو نبی اکرم ﷺ نے گفتگو کی، اور ذوالیدینؓ نے گفتگو کی، ابوبکرؓ اور عمرؓ نے گفتگو کی تو اس گفتگو کے متعلق ہم کیا سمجھ سکیں گے؟ یہ گفتگو کیسی تھی؟

شافعیہ کہتے ہیں کہ نبی اکرم ﷺ نے جو گفتگو کی وہ اس خیال سے کی کہ میں نے نماز پوری کی ہے۔ انہوں نے جان بوجھ کر دیدہ دانستہ گفتگو نہیں کی۔ ایک شخص اگر سلام پھیر لے اور اس کا یہ خیال ہو کہ میں نے گفتگو نماز کے باہر کی ہے میں نے نماز مکمل کی ہے۔ اس کے بعد بقیہ نماز پڑھ سکتا ہے اور اس قسم کے حالات میں گفتگو نماز کو فاسد نہیں کر سکتی، ختم نہیں کر سکتی۔

اسی وجہ سے نبی اکرم ﷺ نے باقی دو رکعتیں بھی پڑھیں اور سلام پھیر کر سجدہ سہو بھی ادا کیا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ نہیں یہ بات نہیں ہے بلکہ اس حدیث کا تعلق اس دور سے ہے جس

دور میں نماز میں گفتگو کی اجازت تھی اور گفتگو ہوا کرتی تھی۔

احناف کا کہنا ہے کہ ہم تاریخی ذرائع سے یہ معلوم کریں گے کہ اس حدیث کا تعلق کس دور اور کس زمانہ سے ہے؟ تاریخی ذرائع سے ہمیں پتہ چلتا ہے کہ نماز کی شکل ابتداء میں یہ تھی کہ لوگ نماز پڑھتے تھے اور جب کوئی ضرورت پیش آجاتی تو وہ چلے جاتے اور ضرورت پوری کرنے کے بعد پھر نماز شروع کر دیتے۔ اسی طرح نماز میں ''السلام علیکم'' اور ''وعلیکم السلام'' کا سلسلہ بھی جاری رہتا تھا۔ یہاں تک کہ مشکوٰۃ شریف میں یہ روایت ہے کہ حضرت معاویہؓ بن الحکم سلمی کہتے ہیں کہ میں ایک سفر سے واپس آیا اور نماز میں ایک شخص کو چھینک آئی تو میں نے کہا کہ ''یرحمک اللہ'' ''اللہ تعالیٰ تجھ پر رحم کرے۔'' تو لوگوں نے مجھے بہت بری نگاہ سے دیکھا تو میں نے نماز ہی میں کہا کہ ''اللہ تعالیٰ تمہاری ماؤں سے تم کو گم کر دے، کم از کم میں نے کون سا جرم کیا ہے جو تم بری نگاہوں سے میری طرف دیکھتے ہو؟ میں نے تو کہا ہے ''یرحمک اللہ''۔

اس کے بعد انہوں (نمازیوں) نے اپنے ایک ہاتھ کو دوسرے ہاتھ پر مار کر اشارہ کیا کہ خاموش ہو جاؤ۔ مجھے بہت غصہ آیا۔ کبھی تو میرے دل میں آیا کہ ایک دو کی گردن دبوچ لوں کہ کس طرح یہ مجھے روک رہے ہیں۔ لیکن پھر میں خاموش ہو گیا۔ جب نماز پڑھ چکے تو نبی اکرم ﷺ نے مجھے بلایا اور حضور ﷺ سے زیادہ بہتر معلم میں نے نہیں دیکھا کہ آپ ﷺ نے نہ مجھے برا بھلا کہا اور نہ سخت قسم کی باتیں کیں بلکہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ

**''ان صلاتنا ھذہ لا یصلح فیھا شی من کلام الناس انما ھی التسبیح والتھلیل و قراۃ القرآن''**

کہ ''ہماری نماز میں لوگوں کی باتیں جائز نہیں ہیں۔ یہ تو صرف تسبیح و تھلیل اور قراتِ قرآن ہے۔''

اس کے بعد مجھے اندازہ ہوا کہ کیفیت بدل گئی ہے۔ دراصل بات یہ تھی کہ جس وقت وہ سفر پر جا رہے تھے اُس وقت تک نماز میں بات چیت کی آزادی تھی لیکن اس کے بعد بات چیت بند ہو گئی تھی۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اس تاریخی تحقیق سے ہمیں یہ چیز معلوم ہوتی ہے کہ نبی اکرم ﷺ کے

سہو کا واقعہ اور اس کا تعلق اس دور سے متعلق ہے جب گفتگو کی اجازت تھی اور بات چیت وغیرہ کا سلسلہ ابھی تک ختم نہیں ہوا تھا۔ اس بنا پر اس حدیث کو ہم منسوخ قرار دیں گے اور ہم کہیں گے کہ ایک شخص اگر بھولپن سے ہی بات کرے تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اور اس حدیث میں حجت ہمارے لئے نہیں ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ چلئے یہ تو ہم تسلیم کریں گے کہ نبی ﷺ نے نماز میں جو بات چیت کی وہ تو اس حالت میں کی تھی جب کہ نبی ﷺ کو یہ یقین تھا کہ میں نماز میں نہیں ہوں بلکہ میں نے تو نماز پوری کی ہے۔ لیکن ذوالیدینؓ نے جو بات چیت کی تھی اُس کو تو پتہ تھا کہ ہم نے ابھی نماز پڑھنی ہے ہم نماز کے درمیان میں ہیں۔ اس نے تو جان بوجھ کر اور قصداً بات کی۔ اسی طرح حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ نے اور باقی صحابہؓ نے جو ذوالیدینؓ کی تصدیق کی تو وہ دیدہ دانستہ جان بوجھ کر بولے کیونکہ وہ سمجھ رہے تھے ہم نماز کی حالت میں ہیں۔ نبی اکرم ﷺ کی نماز کی توجیہ تو اس طرح کی جائے گی لیکن نماز میں دیگر صحابہؓ کی گفتگو کی توجیہ کس طرح کی جائے گی؟

تو اس سے ہم اندازہ لگا سکتے ہیں کہ اس حدیث کا تعلق پہلے دور سے ہے۔ اور اگر تاریخی ذرائع سے ہمارے پاس اس قسم کا ثبوت نہ ہو کہ نبی اکرم ﷺ کے اس ارشاد کا تعلق کس دور سے ہے؟ اور حضور ﷺ کے دوسرے ارشاد کا تعلق کس دور سے ہے؟ تو پھر ہم اِن ارشادات کے درمیان تطبیق کریں گے۔ یعنی ہم ان احادیث کو ایسے ایسے معانی پر حمل کریں گے کہ جس کی بنا پر ان تمام احادیث پر عمل ہو جائے، یعنی ایسا نہ ہو کہ ایک حدیث پر ہم عمل کریں اور دوسری کو چھوڑ دیں۔ پھر ہم تطبیق کے ذریعہ کو اختیار کریں گے۔ اس کی مثال یہ ہے:۔

ایک حدیث میں نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے کہ جو شخص اپنی نماز میں متردد ہو جائے اور اسے اپنی نماز میں یہ شک ہو کہ میں نے تین رکعتیں پڑھی ہیں یا چار تو ''**فلیستانف الصلوٰۃ**'' تو وہ نماز لوٹائے، نئے سرے سے دوبارہ شروع کرے۔

اور دوسری حدیث میں ہے کہ

**''من شک فی صلوتہ فلیتحرّ بالصّواب''**

''جس شخص کو اپنی نماز میں شک ہو اور تردد ہو تو وہ ایک جانب حق کو اپنے غلبہ ظن اور

گمانِ غالب کی بنا پر متعین کرے۔''

اگراس کا گمانِ غالب یہ ہے کہ میں نے تین رکعتیں پڑھی ہیں تو چوتھی پڑھے۔ اگراس کے برعکس یہ ہے کہ میں نے چار پڑھی ہیں تو بس وہ قعدہ کر کے سلام پھیر لے۔ تیسری روایت یہ ہے کہ

''من شک فی صلوته فلیبن علی الاقل''

جس شخص کو اپنی نماز میں تردد ہو کہ میں نے تین رکعتیں پڑھی ہیں یا چار تو وہ اقل (کم) پر گمانِ غالب کرے یعنی پھر وہ یہ سمجھ کر کہ میں نے تین پڑھی ہیں چوتھی پڑھے۔ اگر دو اور تین کے درمیان شک ہے تو وہ دو پر اکتفاء کرتے ہوئے دو اور پڑھے۔ یہ مختلف روایات باہم متضاد معلوم ہوتی ہیں۔

اب ہم ان کے درمیان تطبیق کرتے ہیں اور تطبیق کا طریقہ امام ابوحنیفہؒ نے یہ اختیار کیا ہے کہ ایک تو وہ شخص ہے کہ جس کو پہلی مرتبہ اپنی نماز میں شک ہوا ہے اور تردد ہوا ہے یعنی اس سے پہلے اس کی زندگی میں اس قسم کی صورت پیش نہیں آئی تھی۔ اس کے لئے تو یہ حکم ہے کہ'' **فلیستانف** '''' وہ نئے سرے سے نماز پڑھے''۔ اور وہ شخص جس کو اس قسم کا شک وتردد بار بار پیش آتا ہو لہٰذا ہر دفعہ نماز کے لوٹانے میں تو حرج ہے۔ اس کی دو صورتیں ہوں گی۔ اگراس کا یہ شک ہے کہ میں نے دو رکعتیں پڑھی ہیں یا تین رکعتیں پڑھی ہیں تو گمانِ غالب پر عمل کرے۔ لیکن اگراس کا شک وتردد اس طرح سے ہو کہ کسی جانب بھی اس کا رجحان نہ ہو، بلکہ دونوں اطراف اس کے خیال میں برابر ہوں۔ اس قسم کا مذبذب اور متردد ہو تو '' **فلیبن علی الاقل** '' پھر یہ اقل پر عمل کرے۔ دو اور تین کے درمیان تردد ہے تو دو پر عمل کرے، تین اور چار کے درمیان تردد ہے تو تین پر عمل کرے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تاریخی طور پر اگر ہمیں یہ معلوم نہ ہو کہ نبی اکرم ﷺ کے کس ارشاد کا تعلق کس دور سے ہے؟ اور ہم ناسخ اور منسوخ کو متعین نہ کر سکیں۔ تو ہم ان روایات کے درمیان اس طرح سے تطبیق کریں گے۔

اور اگر یہ بھی ممکن نہ ہو بلکہ احادیث کی صورت ایسی ہو کہ ان میں سے کسی روایت کو ہم دوسری روایت کے مطابق نہیں کر سکتے یعنی ہر ایک حدیث اپنے مفہوم میں بالکل واضح ہے، بالکل

صریح ہے اور دوسری حدیث سے ہم اس کی تطبیق نہیں کر سکتے۔

حنفیہؒ کہتے ہیں کہ اب ہم ترجیح کا راستہ اختیار کریں گے یعنی ایک حدیث کو ہم راجح قرار دیں گے اور دوسری حدیث کو ہم مرجوح قرار دیں گے۔ گویا مرجوح کو راجح کے مقابلہ میں ترک کر دیں گے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ترجیح کا کیا معیار ہے؟ کیا طریقے ہیں؟

حنفیہؒ کے ہاں ترجیح کے متعدد طریقے ہیں۔ ان میں سے ایک طریقہ تو وہی محدثین والا ہے یعنی سند کا یعنی ہم دیکھیں گے ان دو حدیثوں میں جو حدیث سند کے لحاظ سے زیادہ قوی ہو گی، اس کے روایت کرنے والے زیادہ ثقہ اور قابل اعتماد ہوں گے تو اس حدیث پر ہم عمل کریں گے۔ اور دوسری حدیث کو بہ امر مجبوری ہم چھوڑ دیں گے۔

دوسرا ذریعہ یہ ہے کہ اگر ایک حدیث کے روایت کرنے والے زیادہ فقیہ اور مجتہد ہوں۔ فقہ میں اور اجتہاد میں اور حدیث کے مغز تک پہنچنے میں ان کی صلاحیتیں زیادہ ہیں جبکہ دوسری حدیث کی روایت کرنے والے اپنے فقہ، اجتہاد اور علم کے لحاظ سے کمزور ہیں تو اس حدیث کو ہم ترجیح دیں گے جس کی روایت کرنے والے زیادہ فقیہ اور مجتہد، زیادہ بڑے بڑے علماء ہوں۔ اس کی مثال یہ ہے کہ سفیان بن عیینہ روایت کرتے ہیں کہ مکہ معظمہ میں حضرت ابوحنیفہؒ اور امام اوزاعیؒ کے درمیان دار الخیاطین یعنی درزیوں کے بازار میں ایک مناظرہ ہوا۔ امام اوزاعیؒ نے کہا کہ

**" یا اهل العراق ما بالكم لا ترفعون ايديكم فى الصلاة عندالركوع و عند الرفع منه؟"**

"اے اہلِ عراق! تمہیں کیا ہو گیا ہے کہ جب تم نماز پڑھتے ہو تو رکوع کے وقت ہاتھ نہیں اٹھاتے اور جب رکوع سے اپنا سر اٹھاتے ہو (سمع اللہ لمن حمدہ کہتے ہو یعنی قومہ کے وقت) اپنے ہاتھ کیوں نہیں اٹھاتے، تمہیں کیا ہو گیا ہے؟"

امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے پاس نبی ﷺ کی ایسی کوئی صحیح حدیث نہیں پہنچی جس کی بنا پر ہمیں معلوم ہو کہ حضور ﷺ نے ایسا کیا ہے کہ رکوع کے وقت اور قومہ کے وقت آپ ﷺ نے اپنے ہاتھ اٹھائے ہوں۔ اگر اس قسم کی کوئی حدیث ہمیں معلوم ہو جائے تو

ہم آج ہی سے بلا تکلف رفع الیدین شروع کر دیں۔

امام اوزاعیؒ نے فرمایا کہ کیسے نہیں پہنچی؟ ابھی میں تمہیں پہنچائے دیتا ہوں۔ امام اوزاعیؒ نے ایک حدیث بیان کی کہ

**''حدثنی ابن شهاب الزهری عن سالمٍ عن عبدالله بن عمر ان النبی صلی الله علیه وسلم کان یرفع یدیه فی الرکوع و فی الرفع منه''**

''کہ مجھے حدیث بیان کی ہے ابن شہاب زہریؒ نے، وہ روایت کرتے ہیں سالمؒ سے، سالم روایت کرتے ہیں عبداللہ بن عمرؓ سے کہ نبی اکرم ﷺ رکوع میں اور قومہ میں اپنے ہاتھ اٹھایا کرتے تھے''

یہ حدیث موجود ہے اب اس پر عمل کرو۔

امام ابوحنیفہؒ نے اس کے مقابلے میں ایک اور حدیث پیش کی۔ امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ

**'' حدثنی حماد عن ابراهیم النخعی عن علقمة والاسود عن عبدالله بن مسعود ان النبی صلی الله علیه وسلم کان لا یرفع یدیه الا فی تکبیرته الاولیٰ ثم لا یعود''**

''مجھے حدیث بیان کی ہے حمادؒ بن ابی سلیمان نے، اور حمادؒ نے روایت کی ہے ابراہیم نخعی سے، ابراہیم نخعیؒ روایت کرتے ہیں علقمہؒ اور اسودؒ سے، وہ روایت کرتے ہیں عبداللہ بن مسعودؓ سے کہ نبی اکرم ﷺ صرف تکبیر اولیٰ میں رفع یدین کیا کرتے تھے۔ پھر اس کے بعد نہیں کیا کرتے تھے۔''

امام اوزاعیؒ نے کہا کہ

**'' احدثک عن الزهری عن سالم عن عبدالله بن عمر و انت تحدثنی عن حماد عن ابراهیم عن علقمه والاسود عن عبدالله بن مسعود''**

''میں تمہارے سامنے ابن شہابؒ زہری کی روایت بیان کرتا ہوں کہ وہ روایت کرتے ہیں سالمؒ سے اور وہ روایت کرتے ہیں عبداللہ بن عمرؓ سے۔ اور آپ اس کے مقابلہ میں میرے سامنے وہ روایت پیش کرتے ہیں کہ حمادؒ نے روایت کی ہے ابراہیم نخعیؒ سے، وہ علقمہؒ اور اسودؒ سے روایت کرتے ہیں، وہ روایت کرتے ہیں ابن مسعودؓ سے''۔

امام اوزاعیؒ کا منشا یہ تھا کہ میری سند بلند مرتبہ والی ہے اس لئے کہ میرے اور نبی اکرم ﷺ کے درمیان واسطے کم ہیں۔ صرف ابن شہابؒ زہری، سالمؒ اور عبداللہ بن عمرؓ تین واسطے ہیں اور تمہارے اور نبی ﷺ کے درمیان چار واسطے ہیں۔ حماد کا ہے، ابراہیم نخعیؒ کا ہے، علقمہ اور اسود کا ہے اور عبداللہ بن مسعودؓ کا ہے۔ اس بنا پر میری حدیث کو آپ کی حدیث کے مقابلہ میں ترجیح ہے۔ اس لئے آپ کو اپنی حدیث چھوڑنا چاہیئے اور اس حدیث پر عمل کرنا چاہیئے۔

امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ

''حماد افقه من الزهری''

کہ حماد بن ابی سلیمان، زہری سے زیادہ فقیہہ اور مجتہد ہیں''۔ یعنی ابن شہاب زہری کا وہ مرتبہ نہیں ہے تفقہ اور اجتہاد میں جو مرتبہ حماد بن ابی سلیمان کو حاصل ہے۔

'' و ابراهیم افقه من سالم''

اور ابراہیم نخعیؒ کا جو مقام ہے فقہ اور اجتہاد میں وہ سالم سے زیادہ ہے۔

'' و علقمه والاسود افقه من ابن عمر''

اور علقمہؒ، عبداللہ بن عمرؓ سے زیادہ فقیہ ہے۔

'' وان کان له شرف الصحبة''

اگرچہ میں یہ تسلیم کرتا ہوں کہ عبداللہ بن عمرؓ صحابی ہیں۔

صحابیت کا شرف ان کو حاصل ہے۔ لیکن جہاں تک تفقہ اور اجتہاد کا مقام ہے اس میں علقمہؒ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے بڑھے ہوئے ہیں۔ اور عبداللہ بن مسعودؓ وہ تو ہیں ہی عبداللہ بن مسعودؓ۔ ان کے متعلق آپ کیا کہیں گے۔ یعنی ان کے فقہ اور اجتہاد میں تو کسی شک وشبہ کی گنجائش ہی نہیں ہے۔

مطلب یہ ہے کہ وہ تو ایسے شخص ہیں کہ جن کے متعلق ابوموسیٰ اشعری نے کہا تھا کہ

**"لا تسئلونی ما دام ھٰذا الحبر فیکم"**

"مجھ سے نہ پوچھو جب تک یہ زبردست عالم تم میں موجود ہے"۔

اور یہ تو وہی شخص ہے کہ جن کے متعلق حضرت عمرؓ نے فرمایا تھا کہ

**"کنیف ملئا علماً"**

"یہ تو ظرف ہے ایک بہت بڑا جو علم سے بھرا ہوا ہے"۔

حضرت عمرؓ نے اہلِ کوفہ کو کہا تھا کہ ابن مسعودؓ کی زیادہ ضرورت مجھے تھی کہ میں خلافت اور امامت کے سلسلہ میں ان سے مسائل پوچھتا اور ان کی رائے لیتا۔ ان کے پاس دینی معلومات ہیں۔ لیکن اہلِ کوفہ! میں تم کو اپنے اوپر ترجیح دے رہا ہوں عبداللہ تو بہرحال عبداللہ ہیں۔

حنفیہ کے ہاں ترجیح کا ایک معیار یہ بھی ہے "**فقه الرواة**!" یعنی روایت کرنے والے زیادہ فقیہ ہوں، زیادہ مجتہد ہوں" اور حدیث کے مغز اور مفہوم کو بڑی حد تک سمجھنے والے ہوں۔

حنفیہ اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ نبی اکرم ﷺ کی حدیث کو لفظ بلفظ روایت کرنا تو مشکل ہے یعنی نبی اکرم ﷺ نے ایک گھنٹہ خطبہ دیا، ایک گھنٹہ تقریر کی اور پھر وہ پوری تقریر لفظ بلفظ کسی کو اول سے لے کر آخر تک یاد ہو۔ ظاہر ہے کہ اس وقت ٹیپ ریکارڈر وغیرہ کے سلسلے تو تھے نہیں۔ نبی اکرم ﷺ کی حدیث کی روایت صحابہ کرامؓ کرتے تھے۔ یا صحابہ کرامؓ سے تابعین کرتے تھے تو وہ روایت بالمعنی کرتے تھے۔ یعنی حضور ﷺ کے مفہوم کو اور آپ ﷺ کے منشا کو اپنے الفاظ سے واضح کیا کرتے تھے کہ نبی اکرم ﷺ نے یہ فرمایا ہے۔ اب ایسے لوگ جو زیادہ فقیہہ ہوں، زیادہ مجتہد ہوں، وہ حضور ﷺ کے اس مفہوم اور منشا کو اچھی طرح سمجھ سکتے ہیں۔ اور پھر اسے اپنے الفاظ کے ذریعہ سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ لیکن جو راوی فقہ میں اور اجتہاد میں کم ہوں وہ حضور ﷺ کے مفہوم کے پورے مغز کو نہیں پا سکتے۔ وہ اگر نبی اکرم ﷺ کے اس مفہوم کی ترجمانی اپنے الفاظ میں کریں گے تو وہ ناقص ترجمانی کریں گے۔ اس وجہ سے حنفیہ نے رواۃ کے فقہ اور جتہاد کو بہت زیادہ ترجیح دی ہے۔ اصل میں بات یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ

## ''اوتیت جوامع الکلم''

''مجھے ایسے کلمات دیئے گئے ہیں جو نہایت جامع قسم کے کلمات ہیں''

یعنی حضور ﷺ ایک مختصر جملہ ارشاد فرمایا کرتے تھے اور اسی مختصر جملہ کے اندر فقہی اصول کا بہت بڑا انبار ہوتا تھا اور بے شمار فقہی مسائل حضور ﷺ کے ایک ارشاد سے نکلتے تھے۔اب وہ لوگ جو حضور ﷺ کے معنی اور مفہوم سے بالکل ناواقف ہیں۔تفقہ اور اجتہاد سے ناواقف ہیں وہ نبی اکرم ﷺ کے پورے منشا کی ترجمانی کیسے کر سکتے ہیں؟

اس کے ساتھ ساتھ ایک تیسری چیز بھی ہے۔حضور ﷺ کا کوئی فعل اگر آپ ﷺ کے قول کے خلاف ہے تو اس وقت ہم قول کو فعل پر ترجیح دیں گے۔ہم یہ محسوس کریں گے کہ نبی اکرم ﷺ کا وہ فعل انہی کی ذات کے ساتھ مخصوص ہے اور ہم کہیں گے کہ نبی اکرم ﷺ کے قول سے ایک عمومی قانون بنتا ہے،ایک عمومی ضابطہ بنتا ہے۔

اسی طرح اگر ایسی صورت ہو کہ نبی اکرم ﷺ سے دو روایتیں ہیں۔ایک روایت تو نفی کے متعلق ہے اور ایک اثبات کے متعلق!یعنی ایک روایت تو امر عارضہ کی نفی کرتی ہے اور دوسری روایت ایک امر عارض یا ایک امرِ حادث کو ثابت کرتی ہے۔تو ہم یہ دیکھیں گے کہ نفی کے لئے کچھ ایسی علامات ہیں؟ تا کہ ان اُمور اور علامات کے ذریعہ سے ہم یہ معلوم کریں کہ اس راوی نے جو نفی کی خبر دی ہے تو ان روایات،علامات اور دلائل پر اعتماد کرتے ہوئے دی ہے۔اگر اس قسم کی علامات اور شواہد ہیں جن سے براہ راست نفی معلوم ہوتی ہو،تو پھر وہاں یہ دونوں روایات وزن کے اعتبار کے لحاظ سے متساوی ہیں۔پھر ہم اُس روایت کو ترجیح دیں گے جس کے راوی زیادہ فقیہہ اور مجتہد ہوں۔

اس کی مثال یہ ہے کہ ہمارے سامنے دو روایتیں ہیں۔ایک روایت وہ ہے کہ حضور ﷺ نے حضرت میمونہؓ سے نکاح کیا اس حالت میں کہ وہ محرم تھے۔(یعنی وہ عمرہ کا احرام باندھے ہوئے تھے)اور ایک روایت ہے کہ حضور ﷺ نے حضرت میمونہؓ سے نکاح کیا ''**وھو حلال**'' اس حالت میں کہ وہ حلال تھے)۔اب اس پر تمام روایات کا اتفاق ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے مکہ معظمہ جاتے ہوئے ۷ھ میں احرام باندھا ہوا تھا۔اصل میں تو وہ محرم تھے۔لیکن

اختلاف اس بات میں ہے کہ اُس احرام سے حلال ہو کر پھر نبی اکرم ﷺ نے حضرت میمونہؓ سے نکاح کیا یا اِسی احرام کی حالت پر باقی رہ کر آنحضرت ﷺ نے حضرت میمونہؓ سے نکاح کیا۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ روایت جو ہمارے سامنے یہ حقیقت بیان کرتی ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے میمونہؓ سے نکاح کیا اس حالت میں کہ وہ محرم تھے۔ یہ روایت نفی سے متعلق ہے اس لئے کہ یہ روایت اس حل عارضی کی نفی کرتی ہے کہ جس طرح پہلے نبی اکرم ﷺ محرم تھے۔ اس وقت میں بدستور وہ محرم تھے۔ گویا کہ جوں کی توں حالت سابقہ بدستور باقی تھی۔ اور ہمارے سامنے وہ روایت کہ نبی اکرم ﷺ نے حضرت میمونہؓ سے نکاح کیا اس حالت میں کہ احرام سے باہر نکل چکے تھے۔ تو وہ روایت جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ محرم تھے، وہ روائت نافی ہے۔ یعنی وہ حالات کو جوں کا توں برقرار رکھنا چاہتی ہے اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ حل عارضی نبی اکرم ﷺ کے لئے ثابت نہیں۔ اور جس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ حلال تھے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سابقہ حالت سے وہ نکل گئے اور نئی حالت حل ان کے لیے ثابت ہو چکی تھی۔

اب یہاں پر حالت احرام اور حالتِ حلّ دونوں کے لئے کچھ علامات اور نشانات موجود ہیں۔ مثلاً جن لوگوں نے یہ روایت کی ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے نکاح کیا ہے اس حالت میں کہ وہ محرم تھے، تو اب محرم کی کچھ مخصوص علامات ہوتی ہیں۔ وہ قمیص شلوار تو نہیں پہنتا، وہ تہبند باندھتا ہے، چادر کو اپنے کاندھوں پر لپیٹتا ہے، خوشبو اور تیل استعمال نہیں کرتا۔ اس قسم کی علامات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ فلاں شخص محرم ہے۔ جن لوگوں نے یہ روایت کی ہے کہ نبی اکرم ﷺ اس حالت میں محرم تھے تو معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے احرام کی یہ مخصوص علامات نبی ﷺ کی ذات پر مشاہدہ کیں۔ اور جو لوگ روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ حلال ہو چکے تھے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے پاس بھی آپ ﷺ کے حلال ہونے کی کوئی دلیل ہوگی۔ اس لحاظ سے یہ دونوں روایات برابر ہیں۔

اب ہم دیکھیں گے کہ ایک روایت کے روایت کرنے والے حضرت عبداللہؓ بن عباس ہیں، وہ روایت کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے حضرت میمونہؓ سے نکاح کیا تھا اس حالت میں کہ وہ محرم تھے۔ دوسری روایت جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نے اس وقت حضرت میمونہؓ سے

نکاح کیا جب آپ ﷺ حلال تھے ،وہ روایت کی ہے یزیدؓ بن اصم نے ۔اب یزیدؓ بن اصم اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ دونوں حضرت میمونہؓ کے بھانجے ہیں یعنی حضرت میمونہؓ دونوں کی خالہ ہوتی ہیں۔ظاہر ہے کہ یزیدؓ بن اصم فقہ علم اور اجتہاد میں وہ مقام نہیں رکھتے جو عبداللہؓ بن عباس رکھتے ہیں ۔اس بناپر ہم یہ سمجھتے ہیں کہ نبی ﷺ نے حضرت میمونہؓ سے نکاح اس حالت میں کیا کہ وہ محرم تھے ۔تو اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ احرام کی حالت میں نکاح کرنے کی اجازت ہے مجامعت کی اجازت نہیں ہے۔

شافعیہؒ کہتے ہیں کہ نہیں محرم احرام کی حالت میں نکاح بھی نہیں کرسکتا۔ان کا استدلال یہ ہے کہ حضرت عثمانؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا

''لا ینکح المحرم و لا ینکح و لا یخطب''

''محرم نکاح نہیں کرے گا اور نہ اپنی لڑکی یا بہن کو کسی کے نکاح میں دے گا اور نہ نکاح کا پیغام بھیجے گا''

اگر دو روایتیں ہمارے سامنے آجائیں ۔ایک رویت حالات کو جوں کا توں برقرار رکھنا چاہتی ہے، امر عارضی کی نفی کرتی ہے۔اور دوسری رویت امر عارضی کا اثبات کرتی ہو (اس روایت جو امر عارضی کی نفی کرتی ہو اس کے لئے کوئی دلیل نہ ہو جس پر روایت کرنے والا اعتماد کرے سوائے اس کے کہ اس نے حال سے ماضی پر قیاس کیا) ایسی صورت میں اس روایت کو ترجیح دی جائے گی جو مثبت ہو، اور اس روایت کو چھوڑ دیا جائے گا جو نافی ہے۔

مثال کے طور پر ہمارے سامنے یہ مسئلہ آتا ہے کہ ایک لونڈی تھی جس کا نام تھا بریرہ۔ اس بریرہ کا نکاح غلامی کی حالت میں مغیث سے ہوا تھا۔یہ بریرہؓ، حضرت عائشہؓ کی لونڈی تھی اور آپ ﷺ نے ان کو آزاد کردیا تھا۔نبی اکرم ﷺ نے بریرہؓ سے خطاب کرتے ہوئے کہا کہ تم اپنے نفس کی مالک ہوگئی ہو، اب تمہیں اختیار ہے چاہے تم اپنے شوہر کے ساتھ رہو اور چاہے اپنے شوہر سے جدائی اختیار کرو۔اس نے کہا کہ میں اپنے آپ کو جدا کرنا چاہتی ہوں۔اس شوہر کے ساتھ میں نہیں رہنا چاہتی۔ اس کا جو شوہر تھا وہ بدشکل تھا، بدصورت تھا۔اس کے بعد مغیث مدینہ کی گلیوں میں پھرتا رہتا تھا، روتا رہتا تھا۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا

**" الا تعجبون من حب مغیث بریرة و من بعض بریرة ایاہ"**

کیا تم تعجب نہیں کرتے کہ بریرہؓ کس قدر نفرت کرتی ہے مغیثؓ سے، اور مغیثؓ کس حد تک بریرہ سے محبت کرتا ہے۔"

آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بریرہؓ سے کہا کہ" **لو رجعت** " " کاش کہ تم مغیث کی طرف رجوع کرو، اور مغیث کے ساتھ پھر ازدواجی تعلقات قائم کرو۔"

بریرہ نے کہا کہ یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم! یہ آپ کا حکم ہے؟ تو اس کی تعمیل بہر حال ہمیں کرنا پڑے گی۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ نہیں! یہ میرا حکم نہیں ہے **انما انا اشفع** یعنی" صرف ایک سفارش ہے۔"

بریرہ نے کہا کہ" **لا حاجة لی** " " اگر سفارش ہے تو پھر مجھے مغیث کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔"

مسئلہ یہاں یہ پیدا ہوتا ہے کہ جس وقت بریرہؓ آزاد ہوگئی تھی اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بریرہؓ کو اختیار دیا تھا اس وقت مغیثؓ آزاد تھے۔ اور ایک روایت یہ ہے کہ بریرہؓ کو جس وقت یہ اختیار ملا تو مغیث آزاد نہیں تھے غلام تھے۔ اب یہاں سے یہ اختلاف شروع ہوا ہے کہ ایک لونڈی اگر آزاد ہو جائے اور اس کا خاوند پہلے ہی آزاد ہو تو اس وقت لونڈی کو اختیار حاصل ہوگا یا نہیں؟

شافعیہؒ کہتے ہیں کہ اگر لونڈی کے آزاد ہونے سے پہلے اس کا خاوند غلام ہے اس کے آزاد ہونے کے وقت بھی غلام ہے تو پھر لونڈی کو یہ اختیار ہے کہ آزاد ہونے کے بعد وہ اس شوہر کے ساتھ رہنا چاہے تو رہ سکتی ہے جدا ہونا چاہے تو جدا ہو سکتی ہے۔ لیکن آزاد ہونے کے وقت لونڈی کا شوہر اگر آزاد ہے تو پھر لونڈی کو یہ اختیار نہیں ہوتا بلکہ بدستور اپنے شوہر کے ساتھ رہے گی۔

حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ نہیں بلکہ ایک لونڈی بھی آزاد ہوتی ہے۔ اسے یہ اختیار ہے کہ شوہر

کے ساتھ رہے یا اس سے جدائی اختیار کر لے۔ اس کا شوہر چاہے غلام ہو چاہے آزاد ہو۔ یہ دو فقہی مسالک ان دو روایات پر مبنی ہیں۔

اب سوال یہ ہے کہ کس روایت کو کس پر ترجیح دی جائے؟

حنفیہ کہتے ہیں کہ تمام روایات کا اس پر اتفاق ہے کہ مغیثؓ اصل میں تو غلام تھے لیکن اختلاف اس میں ہے کہ اس کی غلامی کی حالت بدستور باقی تھی بریرہ کے آزاد ہونے تک، یا بریرہؓ کے آزاد ہونے سے پہلے مغیثؓ کی غلامی کی حالت ختم ہو چکی تھی اور وہ آزاد ہو چکے تھے۔ وہ روایت جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مغیث کی غلامی کی حالت بریرہ کے آزاد ہونے تک بدستور باقی تھی یہ روایت نفی کرتی ہے اس حریۃ عارضہ کی۔ یہاں عارضِ آزادی ثابت نہیں ہے بلکہ حالت جوں کی توں ہے۔ اور وہ روایت جو کہتی ہے کہ بریرہؓ کے آزاد ہونے سے پہلے مغیثؓ آزاد ہو چکے تھے وہ مثبت کو ثابت کرتی ہے اور وہ یہ بتاتی ہے کہ مغیث کی حالت جوں کی توں باقی نہیں رہی۔ اس بنا پر حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ وہ روایت جو یہ کہتی ہے کہ مغیث کی حالت جوں کی توں تھی اور مغیث بدستور اسی طریقہ سے غلام تھے۔ تو غلامی ایک ایسی چیز نہیں ہے جس کی وجہ سے بدن میں کچھ ظاہری نشانات ہوں اور ان نشانات و علامات کی وجہ سے راوی کو معلوم ہو چکا ہو کہ اس کی حالت جوں کی توں ہے ابھی تک یہ آزاد نہیں ہوا۔ ظاہر بات ہے کہ جس شخص نے یہ روایت کہ ہے کہ مغیث کی حالت جوں کی توں تھی اس کے پاس ماسوا اس کے کوئی دلیل نہیں ہے کہ اس نے حال کو ماضی پر قیاس کیا۔ اس نے یہ خیال کیا کہ جس طرح یہ ماضی میں غلام تھے اب بھی غلام ہیں۔

لیکن جس راوی نے یہ روایت کی ہے کہ مغیث آزاد ہو چکے تھے تو اس کا معنی یہ ہے کہ اس نے اس کے مولیٰ سے سنا ہوگا کہ میں نے اسے آزاد کر دیا ہے۔ اس بنا پر ہم اس روایت کو جو مثبت ہے ترجیح دیں گے اور ہم یہ قرار دیں گے کہ بریرہؓ کی آزادی کے وقت مغیث بھی آزاد ہو چکے تھے۔ اور مغیث کی آزادی کے باوجود بریرہ کو نبی اکرم ﷺ نے یہ اختیار دیا کہ چاہو تو تم اپنے شوہر کے ساتھ رہ سکتی ہو اور چاہو تو اپنے شوہر سے جدا ہو سکتی ہو۔ مسئلہ ایک اور بھی یہاں ہے کہ طلاق کا اعتبار مرد کی حالت کی وجہ سے ہے یا طلاق کا اعتبار عورت کی حالت کی بنا پر ہے؟

## "الطلاق بالرجال ام بالنساء"

شافعیہ کہتے ہیں کہ طلاق کا دارومدار مرد کی حالت پر ہے۔ اگر مرد آزاد ہے تو وہ تین طلاقوں کا مالک ہے چاہے اس کی عورت لونڈی ہو یا آزاد ہو۔ اور اگر ایک مرد غلام ہے تو وہ دو طلاقوں کا مالک ہے چاہے اس کی بیوی آزاد ہے یا غلام۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ ''اعتبار الطلاق بالنساء''

''طلاق میں اعتبار عورتوں کی حالت کا ہے۔''

اگر عورت آزاد ہے تو اس کا خاوند تین طلاقوں کا مالک ہے چاہے وہ غلام ہے یا آزاد ہے۔ اور اگر عورت لونڈی ہے تو اس کا خاوند دو طلاقوں کا مالک ہے، چاہے خاوند غلام ہو یا آزاد ہو۔

حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ بریرہ اپنے آزاد ہونے سے پہلے اپنے خاوند کے عقد میں تھی اور مغیث دو طلاقوں کا مالک تھا۔ اس سے کوئی بحث نہیں ہے کہ پہلے وہ آزاد تھا یا غلام تھا دو طلاقوں کا مالک تھا۔ اب آزاد ہونے کے بعد مغیث کی ملکیت بڑھ گئی، شوہر کی ملکیت اب تین طلاقوں کی ہو گئی۔ اسی وجہ سے نبی اکرم ﷺ نے اسے اختیار دیا کہ اس کی ملکیت میں اضافہ کو روکنے کے لئے تمہارے لئے یہ اجازت ہے کہ چاہے تو تم اس نکاح کو ختم کر دو اور چاہو تو باقی رکھو تا کہ تمہارا شوہر دو طلاقوں کا مالک ہو جائے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ چونکہ طلاق کا اعتبار مرد کی حالت پر ہے اور مغیث بریرہ کی آزادی سے پہلے غلام تھے، اس وجہ سے اب بریرہ کی آزادی کے بعد اس کی ملکیت میں اضافہ نہیں ہوا ہے لیکن یہاں پر ایک اور علّت پیدا ہو گئی۔ کہ ایک آزاد عورت کے لئے یہ بات عرف میں اور عادت میں موجب عار ہے کہ وہ ایک غلام کے ماتحت رہے۔ اسی وجہ سے نبی اکرم ﷺ نے بریرہ کو یہ اجازت دی کہ تم چاہو تو شوہر کے ساتھ رہ سکتی ہو اور چاہو تو جدا ہو سکتی ہو۔ اب اگر ایک عورت کا خاوند آزاد ہے اس کے آزاد ہونے سے پہلے، اَب خاوند کی آزادی کے بعد یہ عورت آزاد ہوتی ہے تو ہم اُس عورت کو یہ حق اور اختیار نہیں دے سکتے کیونکہ شوہر کا حق تو اس پر پہلے سے تین طلاقوں کا تھا۔ اب یہ عار بھی اس کے لئے نہیں ہے کہ میں ایک غلام کے ماتحت نہیں رہ سکتی، اس لئے کہ اس کا شوہر تو پہلے ہی سے آزاد ہے۔ اب یہ بھی آزاد ہو گئی، تو آزاد عورت آزاد مرد کے

ماتحت تو رہ سکتی ہے اس میں شرم اور عار کی کوئی بات نہیں ہے۔

یہ وہ طریقے اور وجوہ ہیں، جن کی بنا پر ایک روایت کو دوسری روایت پر ترجیح دی جا سکتی ہے۔

حنفیہ اسی طرح یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر ہمارے سامنے دو روایتیں آتی ہیں۔ ایک حدیث ایسی ہے کہ وہ ایک قاعدہ کلیہ کو ثابت کرتی ہے اور دوسری ایسی ہے کہ وہ ایک خاص حالت واقعہ اور ایک خاص صورتِ واقعہ کی طرف اشارہ کرتی ہے، تو ہم اس حدیث کو ترجیح دیں گے، جس سے ایک قانون اور قاعدہ کلیہ کا اثبات ہوتا ہو اور وہ حدیث جو کسی خاص صورتِ واقعہ کی نشاندہی کرتی ہو اس حدیث کو ہم مرجوح قرار دیں گے۔

مثلاً یہ مسئلہ کہ ایک شخص اگر دارالحرب میں ہے۔ وہ دارالحرب سے نکل کر دارالاسلام میں آیا اور اس نے اسلام قبول کر لیا۔ اس کے بعد اسلامی فوجوں نے اس دارالحرب کو فتح کر لیا اور اس مسلمان کے جو اہل وعیال دارالحرب میں ہیں۔ کیا ان کو غلام بنایا جائے گا یا وہ اس بنا پر آزاد ہوں گے کہ وہ ایک مسلمان کے اہل وعیال ہیں؟

امام اوزاعیؒ فرماتے ہیں کہ اس مسلمان کے اہل وعیال کو غلام نہیں بنایا جائے گا۔ ان کو مالِ غنیمت میں شمار نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ ان کا تعلق ایک مسلمان سے ہے اور وہ مسلمان ہی کے اہل وعیال ہیں۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے مکہ معظمہ کو فتح کرنے کے بعد اُن مسلمانوں کے اہل وعیال کو غلام نہیں بنایا، جو لوگ اس سے پہلے مدینہ منورہ میں آ چکے تھے اور اسلام قبول کر چکے تھے۔ ان کے اہل وعیال اور بال بچے وغیرہ جو مکہ معظمہ میں موجود تھے ان کو آنحضرت ﷺ نے مالِ غنیمت میں شامل نہیں کیا، ان کو لونڈی اور غلام نہیں بنایا۔

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ ان کو غلام بنایا جائے گا۔ مکہ معظمہ میں نبی اکرم ﷺ کا جو طرزِ عمل ہے اس طرزِ عمل کے ذریعہ سے آپ استدلال نہیں کر سکتے۔ اس لئے کہ مکہ معظمہ میں نبی اکرم ﷺ کا طرزِ عمل ایک خاص واقعہ کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ اور اس سے ایک عمومی قانون نہیں بنتا لیکن اس کے علاوہ جو طرزِ عمل نبی اکرم ﷺ نے غزوۂ خیبر میں، غزوۂ بنی المصطلق میں، اور اس قسم کے اور بہت سے غزوات میں اختیار کیا ہے وہ نبی اکرم ﷺ کا عام معمول ہے اس سے

قانون بنتا ہے۔اور اس کے استدلال میں وہ (ابو یوسفؒ) کہتے ہیں کہ دیکھئے کہ نبی اکرم ﷺ نے تو مکہ معظمہ میں ان لوگوں کے بال بچوں وران لوگوں کے مال و دولت کو بھی مالِ غنیمت نہیں قرار دیا جو مشرک تھے۔ حالانکہ خود امام اوزاعیؒ یہ تسلیم کرتے ہیں اور تمام مسلمانوں کے نزدیک یہ بات مسلمہ حقیقت کی حیثیت رکھتی ہے کہ دار الحرب میں جو مشرک باشندے ہیں، ان کے اہل و عیال کو غلام بنایا جا سکتا ہے۔ان کے مال و دولت کو غنیمت قرار دیا جائے گا۔لیکن نبی ﷺ نے مشرکین مکہ کے اہل و عیال کو بھی غلام نہیں بنایا، بلکہ نبی اکرم ﷺ نے ان کو عام معافی دے دی۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ حدیث (نبی اکرم ﷺ کی مکہ معظمہ کے باشندوں کے متعلق) ایک خصوصی واقعہ کی طرف اشارہ کرتی ہے۔اس سے ایک عام قانون نہیں بنتا۔لیکن نبی اکرم ﷺ کا جو عام طرزِ عمل ہے یعنی باقی غزوات میں جو طرزِ عمل ہے،اس سے ایک عام قانون بنتا ہے۔

اس سے یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ اگر دو حدیثیں ہمارے سامنے ہوں، ایک حدیث سے ایک عام قانون نکلتا ہو، اور دوسری ایسی ہو جو ایک مخصوص واقعہ کی طرف اشارہ کرتی ہو۔تو ہم اس حدیث پر عمل کریں گے جس سے ایک عام اصول، عام قاعدہ نکلتا ہے اور دوسری حدیث کو ہم خصوصیت پر محمول کریں گے۔اور خود حضور ﷺ نے یہ فرمایا ہے کہ ''کوئی شخص میرے اس طرزِ عمل کو دیکھ کر یہ نہ کہے کہ جس طریقہ سے نبی اکرم ﷺ نے مکہ معظمہ میں لڑائی کی ہے، اور فاتحانہ طور پر مکہ معظمہ میں داخل ہوئے ہیں۔اور کچھ لوگ قتل بھی ہوئے ہیں۔تو میرے اس طریقہ سے اب ہر شخص یہ کہے کہ مجھے بھی حق ہے کہ میں بھی اسی طریقہ سے مکہ معظمہ میں لڑائی کروں۔ حضور ﷺ نے فرمایا کہ مکہ معظمہ کی حرمت اس دن سے قائم ہے جس دن سے اللہ تعالیٰ نے اس شہر کو آباد کیا ہے اور قیامت تک اس کی حرمت قائم رہے گی۔اور مجھ سے پہلے اور میرے بعد کسی کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ مکہ معظمہ کے حرم کی بے حرمتی کرے۔اور میرے لئے ایک ضرورت کے ماتحت اللہ تعالیٰ نے مکہ معظمہ کے حرم میں فاتحانہ طور پر داخل ہو کر وہاں چند لوگوں کو قتل کرنے کی خصوصی اجازت دی ہے۔'' اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس روایت کی حیثیت کیا ہے؟

اگر دو روایتیں ایسی ہمارے سامنے آتی ہیں کہ ان میں سے کسی بھی وجہ کی بنا پر ایک

حدیث کو ہم دوسری پر ترجیح نہیں دے سکتے۔ تطبیق کا دروازہ بھی بند ہے اور تاریخی طور پر ہم یہ معلوم نہیں کر سکتے کہ کس حدیث کا تعلق پہلے زمانہ سے ہے اور کس کا دوسرے زمانہ سے ہے؟ تو پھر ہم صحابہ کرامؓ کے اقوال کو دیکھیں گے، ہم قیاس کو دیکھیں گے۔ اقوال صحابہؓ اور قیاس کے ذریعہ سے جس حدیث کو ترجیح دی جا سکتی ہو اس کو ہم ترجیح دیں گے، اس کو ہم قبول کریں گے ور دوسری حدیث کو اس کے مقابلے میں چھوڑ دیں گے۔ یہ وہ طریقہ ہے جس سے حنفیہؒ کام لیتے ہیں۔

شافعیہ اور حنابلہؒ کہتے ہیں کہ جب ہمارے سامنے مختلف روایات آتی ہیں اور ان میں بظاہر باہمی اختلاف اور تضاد نظر آتا ہے تو سب سے پہلے ترجیح کا طریقہ اختیار کریں گے۔ یعنی ہم دیکھیں گے کہ ان روایتوں میں سے کون سی روایت کیسی ہے جو سند کے لحاظ سے بہت زیادہ مضبوط ہے، جو سند کے لحاظ سے مستند ہے، متصل ہے، اور جس کے روایت کرنے والے زیادہ ثقہ ور قابلِ اعتماد ہیں۔ اور کون سی حدیث ایسی ہے جو سند کے لحاظ سے اس پایہ کی نہیں ہے۔ اس لحاظ سے ہم ایک حدیث کو ترجیح دیں گے اور اس کے مقابلہ میں دوسری حدیث کو ہم چھوڑ دیں گے۔

مثال کے طور پر ایک حدیث ایسی ہے کہ اس کے روایت کرنے والے صحیح بخاری اور صحیح مسلم کے راوی ہیں۔ یعنی وہ راوی اس کی روایت کرنے والے ہیں جن سے امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ نے اپنی کتابوں میں روایتیں لی ہیں۔ اور ایک دوسری روایت ہمارے سامنے ایسی آتی ہے جس کے روایت کرنے والے ترمذی اور ابو داؤد جیسے محدثینؒ کے روایت کرنے والے ہیں کہ انہوں نے اس حد تک سختی اور احتیاط نہیں برتی جس حد تک سختی اور احتیاط امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ نے راویوں کی جانچ پڑتال میں برتی ہے۔ اگر اس قسم کی دو حدیثیں ہمارے سامنے آتی ہیں تو پھر شافعیہؒ اور حنابلہؒ کہتے ہیں کہ اس حدیث کو ہم ترجیح دیں گے جو صحیح بخاری اور صحیح مسلم کی شرائط پر پوری اترتی ہوں۔ اور ان احادیث کو ہم چھوڑ دیں گے جو ترمذی، ابو داؤد اور نسائی وغیرہ کی شرائط پر پوری اترتی ہیں۔ یہ ہماری ترجیح کا معیار ہوگا۔ اسی طرح اگر ایک حدیث ایسی ہے کہ جس میں واسطے کم ہیں اور دوسری حدیث ایسی ہے کہ جس میں واسطے زیادہ ہیں تو جس طرح امام اوزاعیؒ نے کہا ہے یہ (شافعیہ اور حنابلہ) بھی کہتے ہیں کہ ہم اس حدیث کو ترجیح دیں گے جس میں واسطے کم ہیں۔ اور اس حدیث کو چھوڑ دیں گے جس میں واسطے زیادہ ہیں۔ اور اگر کچھ حدیثیں ایسی ہیں کہ وہ سند کے لحاظ سے اور روایت

کے لحاظ سے ایک ہی معیار اور مرتبہ کی ہیں۔ اور ہم کسی ایک کو دوسری پر ترجیح نہیں دے سکتے تو پھر ہم نسخ پر عمل کریں گے۔ اور یہ دیکھیں گے کہ ان میں سے کون سی روایت کا تعلق کس دور سے ہے؟ تو ایک کو ہم ناسخ قرار دیں گے دوسری کو منسوخ قرار دیں گے۔

اور اگر تاریخی طور پر بھی ہمارے سامنے اس قسم کے حالات نہ ہوں، تاریخ سے بھی ہم یہ نہ معلوم کر سکتے ہوں کہ کون سی روایت کا تعلق پہلے دور سے ہے؟ اور کون سی روایت کا تعلق آخری دور سے ہے؟ تو پھر اس کے بعد ہم تطبیق کی روش کو اختیار کریں گے۔ ان میں سے کسی ایک حدیث کو ایسے مفہوم پر محمول کریں گے جو دوسری حدیث کے ساتھ مطابقت رکھتا ہوگا۔ ور اگر تطبیق بھی ممکن نہ ہو، بلکہ ہر ایک روایت اپنے مفہوم میں بالکل صاف اور صریح ہو، پھر آخر میں ہم اقوال صحابہؓ اور قیاس کی طرف رجوع کریں گے۔

شافعیہؒ اور حنابلہؒ کے نزدیک احادیث کے سلسلہ میں یہ ترتیب ہے کہ پہلے ہے ترجیح، پھر ہے نسخ، پھر ہے تطبیق، اور پھر آخر میں رجوع الیٰ اقوالِ صحابہ اور قیاس ہے۔

مالکیہ اس سلسلہ میں کچھ مختلف رائے رکھتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر ہمارے سامنے دو حدیثیں ایسی ہیں جو بظاہر بالکل متضاد ہیں اور باہم مختلف ہیں تو ہم رجوع کریں گے عمل اہلِ مدینہ کی طرف۔ عمل اہلِ مدینہ جس روایت کو ترجیح دے گا تو ہم بھی اسی روایت کو ترجیح دیں گے اور اس کے مقابلہ میں دوسری روایت کو چھوڑ دیں گے۔

امام مالکؒ کا خیال ہے کہ مدینہ منورہ رسول اکرم ﷺ کے دور میں دس سال تک دارالخلافہ رہا ہے۔ اور مدینہ منورہ کے باشندوں نے یعنی صحابہ کرامؓ نے حضور ﷺ کی زندگی میں خود مدینہ منورہ میں رسول اکرم ﷺ کے اقوال کو سنا ہے، آپ کے طرزِ عمل کو دیکھا ہے اور انہوں نے اپنی زندگی کی بنیاد حضور ﷺ کے اقوال اور اعمال پر رکھی ہے۔ اس کے بعد پھر اسی مدینہ منورہ کے باشندوں نے صحابہ کرامؓ کو مدینہ منورہ کے ان لوگوں میں دیکھا ہے، جو تابعیؒ ہیں کہ انہوں نے بطریقِ وراثت صحابہ کرامؓ کے اس عمل کو اپنایا ہے اور تبع تابعینؒ نے اپنایا ہے۔ تو اہلِ مدینہ کا یہ عمل حضور ﷺ کی حدیث اور سنت کی معرفت کا ایک قوی ترین ذریعہ ہے۔ اس کے مقابلہ میں ایک ایسی حدیث جس کی نسبت نبی اکرم ﷺ کی طرف ہم پہچانتے ہیں، اور معلوم کر سکتے ہیں سند کے

لحاظ سے، خبر واحد کے لحاظ سے، تو یہ ذریعہ معرفت کمزور ہے۔ اور وہ ذریعہ معرفت (تعامل افعال مدینہ) زیادہ قوی ہے۔ اس بنا پر ہم (مالکیہ) اس حدیث کو ترجیح دیں گے جس کی تائید عملِ اہلِ مدینہ سے ہوتی ہے۔ اور اس حدیث کو چھوڑ دیں گے جس کی تائید عملِ اہلِ مدینہ سے نہیں ہوتی۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ امام مالکؒ حضور ﷺ کی سنت اور حدیث کے مقابلہ میں عملِ اہلِ مدینہ کو اہمیت دیتے ہیں اور عملِ اہلِ مدینہ کو خود قانون شرعی کا ماخذِ اساسی تسلیم کرتے ہیں۔ بلکہ وہ خود یہ فرماتے ہیں کہ رسول اکرم ﷺ کے ثابت شدہ قول اور عمل کے مقابلہ میں کسی شخص کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ

"مامن احدٍ الاوهومقبول عنه او مردودعليه الا صاحب هذا القبر ﷺ"

"کوئی شخص ایسا نہیں ہے کہ جس کے قول میں رد و قبول کی گنجائش نہ ہو سوائے رسول اللہ ﷺ کی شخصیت کے۔" ہر شخص کے قول میں، ہر شخص کے فیصلہ میں رد و قبول کی گنجائش ہے۔ وہ (امام مالکؒ) صرف یہ کہنا چاہتے ہیں کہ عملِ اہلِ مدینہ نبی ﷺ کی طرف کسی حدیث کی نسبت کی صحت کے لئے کافی ضمانت ہے۔ اور یہ نبی اکرم ﷺ کی سنت کی معرفت کا ایک ذریعہ ہے۔ اور نبی اکرم ﷺ کی سنت کی معرفت کا ایک ذریعہ خبر واحد بھی ہے۔ تو کس ذریعہ کو ہم کس پر ترجیح دیں؟ بہر حال امام مالکؒ بھی اس اہمیت کو تسلیم کرتے ہیں کہ نبی اکرم ﷺ کی احادیث بجائے خود حجت اور سند ہیں۔ اس سلسلہ میں وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ عملِ اہلِ مدینہ کے ذریعہ ہم ایک حدیث کو دوسری حدیث پر ترجیح دیتے ہیں۔ اور اگر عملِ اہلِ مدینہ کے ذریعہ سے کسی ایک حدیث کو دوسری حدیث پر ترجیح نہ ملتی ہو، بلکہ خود اہل مدینہ اپنے اقوال کے لحاظ سے مختلف ہوں۔ اہلِ مدینہ کے بڑے بڑے فقہا کا کسی چیز پر فیصلہ نہ ہوا ہو۔ تو پھر اس صورت میں مالکیہؒ کہتے ہیں کہ ہمارا طریقہ بھی وہی ہے جو شافعیہؒ اور حنابلہؒ کا ہے کہ پہلے ترجیح ہے، پھر نسخ ہے، پھر تطبیق ہے۔ اس کے بعد اقوال صحابہؓ اور قیاس کی طرف ہم رجوع کریں گے۔

راویوںؒ کے لحاظ سے اخبار کی اصولِ فقہ میں ایک دو بحثیں اور ہیں۔ ایک بحث تو یہ ہے کہ اگر روایت کرنے والا ایک ایسا صحابی ہے جو فقہ، اجتہاد اور علم کے لحاظ سے مشہور اور معروف

ہے اور وہ ایک ایسی حدیث کی روایت کرے جو ہر لحاظ سے قیاس سے بالکل مخالف ہے اور کسی قیاس سے بھی اس روایت کی مطابقت نہیں ہے تو ایسی حدیث اور ایسی روایت کو ہم قیاس پر ترجیح دیں گے اور قیاس کو ایسی روایت اور حدیث کے مقابلہ میں ترک کر دیا جائے گا۔

مثال کے طور پر اگر خلفائے راشدین ہمارے سامنے کسی حدیث کی روایت کریں یا عبادالہ ہمارے سامنے کسی حدیث کی روایت کریں یعنی حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ، حضرت عبداللہ ابن عباسؓ، حضرت عبداللہ ابن عمرؓ، حضرت عبداللہ ابن عمرو بن العاصؓ یا حضرت عائشہ صدیقہؓ اس قسم کے صحابہ کرامؓ جو علم و اجتہاد اور تفقہ فی الدین کے لحاظ سے کافی مشہور ہیں وہ اگر ایک ایسی حدیث کی روایت کریں جو من کل وجہٍ قیاس کے مخالف ہے تو اس حدیث کو قیاس پر ترجیح دی جائے گی اور قیاس کو اس کے مقابلے میں چھوڑ دیا جائے گا۔ لیکن اگر ایک ایسے صحابی اس حدیث کی روایت کریں جو قیاس سے من کل وجہٍ مخالف ہے جو حافظہ کے لحاظ سے تو معروف ہے، عدالت و تقویٰ کے لحاظ سے معروف ہے لیکن تفقہ اور علم و اجتہاد میں اس کا پایہ بلند نہیں ہے تو اس سلسلہ میں کیا کیا جائے گا؟ اِس سلسلہ میں

حنفیہ کے جو اصولیین ہیں اُن کے دو گروہ ہیں۔ متقدمین کا جو گروہ ہے وہ شیخ ابوالحسن الکرخی کی قیادت میں کام کر رہا ہے اور اس سلسلہ میں متاخرین کے گروہ کا جو قائد ہے وہ عیسیٰ بن ابان ہے اور شیخ فخر الاسلام بزدوی ہیں۔

عیسیٰ ابن ابان اور شیخ فخر الاسلام بزدوی اور اُن کے پیچھے جو متاخرین اصولیین ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ اگر ایک ایسا صحابی ایک حدیث کی روایت کرے جس کا مرتبہ عدالت اور صدق کے لحاظ سے تو اونچا ہو لیکن وہ فقیہ اور مجتہد نہ ہو، اگر وہ حدیث بعض اعتبارات کے لحاظ سے قیاس کے موافق ہے اور بعض عتبارات کے لحاظ سے وہ قیاس کے مخالف ہے تو ہم اس حدیث پر عمل کریں گے اور قیاس کو ترک کر دیں گے۔

مثال کے طور پر ایک شخص اگر کسی عورت سے نکاح کرے اور نکاح کے وقت مہر کا تذکرہ نہ ہو۔ اب وہ شخص مجامعت سے پہلے فوت ہو گیا تو اس صورت میں اس شخص کے ترکہ اور میراث میں سے مہر واجب ہو گا یا نہیں۔

حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ مہر واجب نہیں ہے۔ ایسی عورت کے لئے صرف میراث کافی ہے اور حضرت ابن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ اس کے لئے مہر مثل ہے۔

ایک حدیث بھی اس سلسلہ میں موجود ہے اور اس حدیث کی روایت معقل بن سنان اشجعی نے کی ہے۔ اس کا واقعہ یوں ہے کہ ایک شخص آیا اور اُس نے حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ سے پوچھا کہ ایسی عورت کے بارے میں آپ کا کیا فتویٰ ہے جس کے مہر کا تذکرہ نہ کیا گیا ہو اور شوہر اس کے ساتھ مجامعت سے پہلے مرجائے۔ حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا کہ مجھے تو کوئی ایسی حدیث یاد نہیں ہے کہ جس سے اس مسئلہ پر روشنی پڑتی ہو۔ آپ مجھے ایک مہینہ تک مہلت دے دیں۔ اگر ایک مہینہ کے اندر اندر کوئی حدیث مجھے معلوم ہوگئی تو اس کے مطابق فتویٰ دے دوں گا۔ ایک مہینہ گزر گیا لیکن حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ نے کہا کہ ایسی کوئی حدیث میرے سامنے نہیں آئی۔ اب میں اپنی رائے سے اجتہاد کرتا ہوں۔ اگر اس اجتہاد میں مَیں صحیح نتیجہ پر پہنچا تو یہ اللہ تعالیٰ کے فضل اور مہربانی کا نتیجہ ہوگا اور اگر میں نے غلطی کی تو یہ غلطی ابن ام عبد یعنی عبداللہ ابن مسعود ہی سے ہوگی۔ میری رائے یہ ہے اور مَیں اس کے متعلق یہ فتویٰ دیتا ہوں کہ اس کے لئے بالکل پورا مہر مثل ہوگا۔ یعنی اس عورت کے قبیلہ کی اور عورتوں کا جو مہر ہے وہی مہر اس عورت کا ہے اور اس میں کوئی زیادتی اور کمی نہیں ہے۔

حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کا یہ اجتہاد ہے یہ ایک قیاس کے موافق ہے اور وہ قیاس یہ ہے کہ موت کو حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ مجامعت پر قیاس کرتے ہیں۔ اس لحاظ سے کہ جس طرح جماع کے ذریعہ عقد نکاح مستحکم ہوتا ہے، اسی طریقہ سے موت کے ذریعہ سے بھی نکاح اپنی انتہا کو پہنچ جاتا ہے۔

''وکل شئی بانتھائہ یتقرر و یتاکد''

''اور ہر ایک چیز اپنی انتہا کو پہنچ جائے تو مستحکم اور موکد ہو جاتی ہے۔''

اس لئے کہ موت سے پہلے ممکن تھا کہ یہ عورت مرتد ہو جاتی اور ارتداد کی وجہ سے اس کا پورا مہر بھی ساقط ہوتا۔ لیکن موت نے اس نکاح کو بالکل آخری مرحلہ تک پہنچا دیا۔ جس نکاح کے زوال کا امکان ارتداد وغیرہ کے عوارض کی وجہ سے تھا۔ جس طرح مجامعت کی صورت میں مہر مکمل

ہے مہر مثل ہے تو اس طرح موت کی صورت میں بھی مہر مثل ہے۔

اس کے بعد معقل بن سنان اشجعی کھڑے ہوئے ور کہا کہ میں یہ شہادت دیتا ہوں کہ واثق کی بیٹی بروع کا کیس بھی یہی تھا کہ اس کا شوہر مر گیا تھا اور اس کے لئے مہر کا تذکرہ نہیں ہوا تھا تو نبی اکرم ﷺ نے اسی مہر مثل کا حکم فرمایا۔ حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کو اس حدیث کے سننے سے اتنی خوشی حاصل ہوئی کہ اتنی خوشی ابن مسعودؓ کو اس سے پہلے حاصل نہیں ہوئی تھی۔ اس وجہ سے کہ ان کا فیصلہ نبی اکرم ﷺ کے فیصلہ کے ساتھ مطابق ہو گیا تھا۔

اب معقل بن سنان اشجعی ایک ایسے راوی حدیث اور ایک ایسے صحابی ہیں جو صحابہ کرام کے دور میں فقہ اور علم اور اجتہاد میں معروف نہیں ہیں۔ ایک غیر معروف آدمی ہیں۔

اب ان کی یہی روایت ہے لیکن یہ روایت ایک قیاس سے موافق ہے لیکن دوسرے قیاس سے یہی روایت مخالف بھی ہے۔ دوسرا قیاس یہ ہے کہ اس صورت مذکورہ میں شوہر نے اپنی بیوی سے کوئی فائدہ نہیں اٹھایا ہے۔ اب جب بیوی سے کوئی فائدہ نہیں اٹھایا ہے تو مناسب یہ ہے کہ شوہر پر کچھ بھی لازم نہ ہو جس طرح سے ایک شخص اس قسم کی عورت کو مجامعت سے پہلے طلاق دے دے تو ایسی صورت میں شوہر پر مہر واجب نہیں ہے۔ اس لئے کہ شوہر نے فائدہ نہیں اٹھایا ہے۔ تو موت کی صورت میں بھی فائدہ نہیں اٹھایا گیا ہے۔ ایک قیاس تو اس حدیث کے مخالف ہے اور ایک قیاس اس حدیث کے موافق ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر ایک ایسا صحابی ایک حدیث کی روایت کرے جو عدالت اور حفظ کے لحاظ سے تو معروف ہو لیکن تفقہ اور اجتہاد کے لحاظ سے وہ بلند پایہ نہ ہو تو ہم اس کی حدیث کو قبول کریں گے، اگر وہ من کل وجہٍ قیاس کے مخالف نہ ہو۔ حضرت علیؓ نے اس سلسلہ میں کہا کہ

**"ما نصعی بقول اعرابی بوال علیٰ عقبیه، لاندری اصدق ام کذب احفظ ام نسی"**

"ہم ایک دیہاتی کے قول پر اعتبار نہیں کر سکتے جو اپنی ایڑیوں پر پیشاب کرنے والا ہے اور ہمیں نہیں معلوم کہ اس نے سچ کہا یا جھوٹ کہا اور اسے یہ واقعہ یاد بھی ہے یا یاد نہیں رہا۔

اس قسم کے شخص کی بات کو ہم وزن نہیں دے سکتے جیسا کہ میں نے عرض کیا ہے کہ

حضرت علیؓ فرمایا کرتے تھے کہ تین قسم کے لوگ ہیں۔ جنہوں نے نبی اکرم ﷺ سے روایت کی ہیں اور نبی اکرم ﷺ کی مجالس میں وہ بیٹھا کرتے تھے۔

بعض لوگ تو ایسے تھے کہ وہ مخلص صحابی تھے اور وہ نبی اکرم ﷺ کی مجلس میں اول سے لے کر آخر تک بیٹھا کرتے تھے اور حضور ﷺ کی پوری تقریر کو سنتے تھے اور اُن کو اچھی طرح معلوم ہوتا تھا کہ نبی اکرم ﷺ کی تقریر کا اصل مرکزی مدعا کیا ہے اور نبی اکرم ﷺ نے کون سی بات کس سیاق وسباق میں فرمائی ہے۔ وہ تو نبی اکرم ﷺ کی اس حدیث کی تہہ تک پہنچ جایا کرتے تھے۔

بعض لوگ ایسے بھی تھے جو دیہاتی قسم کے لوگ ہوتے تھے۔ وہ درمیان میں آجاتے تھے اور دس پانچ منٹ بیٹھ کر اس کے بعد وہ چل دیتے تھے۔ ان کو یہ بات معلوم نہ ہوتی تھی کہ نبی اکرم ﷺ کی تقریر کا اول حصہ کیا ہے اور آپ ﷺ کی تقریر کا آخری حصہ کیا ہے اور آپ کی تقریر کا مرکزی مدعا اور مضمون کیا ہے۔ درمیان ہی میں سے انہوں نے کچھ الفاظ سن لئے اور اس کے بعد پھر ان الفاظ سے انہوں نے بذاتِ خود ایک مفہوم اخذ کر لیا اور اس مفہوم سے انہوں نے اپنے الفاظ کے ذریعہ سے تعبیر کی صورت دے دی۔

بعض لوگ ایسے بھی تھے کہ وہ منافق قسم کے تھے اور صرف فتنہ انگیزی کے طور پر نبی اکرم ﷺ کی مجالس میں بیٹھا کرتے تھے اور نبی اکرم ﷺ کی طرف ان باتوں کی نسبت کیا کرتے تھے جو باتیں نبی اکرم ﷺ نے ارشاد نہیں فرمائی ہوتی تھیں۔ تو اسی وجہ سے حضرت علیؓ نے فرمایا کہ ''حسبها الميراث''

ایسی عورت کے لئے میراث کافی ہے۔ اور میں یہ حکم نہیں دیتا کہ اس کے لئے مہر ہے۔ مہر اس کے لئے بالکل نہیں ہے۔ اور ایسے شخص کی روایت پر ہم اعتماد نہیں کریں گے۔

لیکن اگر ایک حدیث ایسی ہے کہ جس کی روایت ایسے صحابی نے کی ہے جو عدالت اور حفظ کے لحاظ سے تو معروف ہے لیکن علم واجتہاد کے لحاظ سے اس کا وہ پایہ نہیں ہے اور وہ ایسی حدیث ہے جو قیاس سے من کل وجہٍ مخالف ہے اور کسی طریقہ سے بھی کسی قیاس سے بھی اس کی مطابقت نہیں ہے۔ تو ایسی حدیث کے متعلق عیسیٰ بن ابان ورشیخ فخر الاسلام بزدوی وغیرہ کہتے ہیں کہ ایسی حدیث کے مقابلے میں ہم قیاس کو ترجیح دیں گے اور ایسی حدیث کو ترک کر دیا جائے

گا۔ وہ کہتے ہیں کہ اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ اس حدیث کو حدیثِ نبوی ﷺ مان کر ہم اس کو مرجوح قرار دیتے ہیں اور قیاس کو ترجیح دیتے ہیں بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ اس حدیث کی مخالفت قیاس سے من کل وجہ ہے۔ اور پھر اس حدیث کی روایت کرنے والے وہ لوگ ہیں جو فقہ اور جتہاد کے لحاظ سے مشہور نہیں ہیں۔ اس سے ہمیں یہ شبہ ہوتا ہے کہ شاید اس حدیث کی نسبت رسول اکرم ﷺ کی طرف صحیح نہیں ہوگی اور راوی نے پوری طرح آپ ﷺ کے مطلب اور مفہوم کو سمجھا نہ ہوگا۔

اس سلسلہ میں وہ ایک استدلال یہ بھی پیش کرتے ہیں کہ نبی اکرم ﷺ کی احادیث کی روایت لفظ بلفظ راویوں نے نہیں کی ہے بلکہ روایت بالمعنی میں کی ہے اور یہ بات صحابہ کرام، تابعین اور تبع تابعین میں بہت مشہور ہے۔ یہاں تک کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ فرماتے ہیں کہ

''اذا حدثتک بالمعنیٰ فحسبی ''

''جب میں نبی اکرم ﷺ کی احادیث کی بالمعنی روایت تمہارے سامنے کروں یہ میرے لئے کافی ہے۔''

یہ بات ضروری نہیں ہے کہ نبی اکرم ﷺ کی زبان سے جو الفاظ نکلے ہوں وہ الفاظ لفظ بلفظ کسی صحابی یا تابعی کو معلوم ہوں اور لفظ بلفظ اسی حدیث کی روایت کرے۔ بلکہ عام طور پر ہوتا یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ کی احادیث کا جو مفہوم ہے وہ مفہوم لوگ اخذ کرتے تھے اور اسی منشا کو اور اسی مفہوم کو اسی مدعا کو اپنے الفاظ کے ذریعہ ان کی روایت کیا کرتے تھے۔

تو یہ لوگ کہتے ہیں کہ ایسا شخص اگر وہ نبی اکرم ﷺ کی حدیث کو سنتا ہے اور وہ تفقہ اور اجتہاد کے لحاظ سے بلند مرتبہ نہیں رکھتا۔ نبی ﷺ کے الفاظ تو ایسے ہوتے تھے کہ وہ جوامع الکلم کی حیثیت رکھتے تھے۔ حضور ﷺ کے ایک ایک جملہ میں معانی اور مفہومات کا بڑا سمندر ہوتا تھا۔ تو ایسے لوگ جو تفقہ اور اجتہاد کے لحاظ سے معروف نہ تھے، ہوسکتا ہے کہ انہوں نے ایک ایسا مفہوم اس حدیث سے اخذ کیا ہو کہ وہ اس حدیث کا اصل اور کامل مفہوم نہ ہو بلکہ ایک ادھورا ناقص قسم کا مفہوم ہو اور اس سے انہوں نے اپنے الفاظ کے ذریعے تعبیر کی ہو۔ تو اِس شبہ کی بنا پر ہوسکتا ہے کہ اس حدیث کی نسبت رسول اکرم ﷺ کی طرف صحیح نہ ہو۔ اس وجہ سے ہم ایسے معاملات میں قیاس کو حدیث پر ترجیح دیتے ہیں۔

اور یہ مسلک جو عیسیٰ ابن ابان اور شیخ فخر الاسلام بزدوی وغیرہ نے اختیار کیا ہے، اس سلسلہ میں امام ابو حنیفہؒ یا امام ابو یوسفؒ یا امام محمدؒ سے کوئی روایت نہیں ہے کہ انہوں نے یہ تصریح کی ہو کہ اس طرح کی کوئی حدیث اگر آ جائے اور وہ قیاس سے من کل وجہ مخالف ہو تو تم قیاس کو ترجیح دو اور اس قسم کی حدیث کو چھوڑ دو بلکہ انہوں نے اس اصول کا بھی بعض فقہی جزئیات سے استنباط کیا ہے۔

مثال کے طور پر وہ یہ کہتے ہیں کہ ایک مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے تین چار دن تک بکری، بھینس یا گائے سے دودھ نہیں نکالا، یہاں تک کہ اس بکری یا بھینس یا گائے کے تھنوں میں بڑی مقدار میں دودھ جمع ہو گیا۔ اس کے بعد اسی شخص نے اس گائے یا بھینس یا بکری کو منڈی میں لے جا کر فروخت کر دیا۔ خریدار نے یہ محسوس کیا کہ یہ تو بڑی اچھی بکری ہے، اس کے تھن دودھ سے بھرے ہوئے ہیں، بہت زیادہ دودھ دیتی ہے اور کہا کہ میں ابھی ابھی تمہارے سامنے دوہتا ہوں تمہیں معلوم ہو گا کہ اس میں کس قدر دودھ ہے لیکن اس کے بعد ایک دو دن جب گزر جاتے ہیں تو اس قدر دودھ تو اس میں نہیں ہوتا۔ تو اس کے متعلق کیا حکم ہے؟ حدیث یہ ہے کہ حضرت ابو ھریرہؓ سے روایت ہے کہ

"لا تحبسوا الابل والغنم"

تم اونٹوں کو اور بھیڑ بکریوں کے اس طرح ان کے تھنوں میں دودھ کو محبوس نہ کیا کرو۔

"فمن ابتاعها فهو بخير النظرين"

پس وہ شخص جو اس قسم کی بھیڑ بکریوں یا گائے بھینس کو خریدے تو اس کے لئے اختیار ہے۔

"ان شاء امسكها"

اگر وہ چاہے تو اس قسم کی بھیڑ بکری یا گائے بھینس کو اپنے پاس رکھ لے۔

"وان شاء ردها و صاعاً من تمر"

"اگر وہ چاہے تو اس بھیڑ بکری کو اپنے مالک کی طرف واپس کرے اور کھجور کا ایک پیمانہ بھی دے دے۔"

فقہائے حنفیہ نے اس حدیث کو قبول نہیں کیا ہے۔ تو اب عیسیٰ ابن ابان اور شیخ فخر الاسلام بزدوی وغیرہ کہتے ہیں کہ اسی لئے قبول نہیں کیا ہے کہ اس حدیث کے روایت کرنے والے حضرت ابوھریرہؓ ہیں اور ابوھریرہؓ تفقہ اور اجتہاد کے لحاظ سے بلند مقام نہیں رکھتے، اگرچہ یادداشت اُن کی بڑی مضبوط تھی، عادل آدمی تھے، لیکن تفقہ اور اجتہاد میں ان کا کوئی بلند مرتبہ نہیں ہے اور اُن کی یہ حدیث قیاس سے من کل وجہٍ مخالف ہے۔

اس لئے کہ سوال یہ ہے کہ جب اس شخص نے اس بھیڑ بکری کو خریدا اور دودھ حاصل کر لیا تو آخر کیوں وہ ایک پیمانہ کھجور اسے واپس کرے۔ اگر ہم مان لیں کہ اس دودھ سے اُس نے فائدہ اٹھایا ہے تو دودھ کے بدلہ وہ ضرور کچھ دے دے تو پھر تو چاہیئے کہ دودھ کے بدلے دودھ دے۔ اگر دودھ اس کے پاس نہیں ہے تو مناسب یہ ہے کہ قیمت دے۔ آخر کھجور کی دودھ کے ساتھ کیا نسبت ہے۔ کھجور تو دودھ کا نہ مثل صوری ہے نہ مثل معنوی۔ اور پھر یہ ہے کہ اگر ہم یہ تسلیم بھی کر لیں کہ کھجور دے دے تو پھر کھجور کے سلسلہ میں یہ ہے کہ اگر دودھ تھوڑا لیا ہے تو تھوڑا کھجور دینا چاہیئے۔ زیادہ لیا ہے تو زیادہ دینا چاہیئے۔ اب یہ خواہ مخواہ کے لئے کیوں لازم ہے کہ ایک پیمانہ کھجور دے دے یعنی "صاعاً من تمرٍ"۔

عیسیٰ ابن ابان اور شیخ فخر الاسلام بزدوی وغیرہ کہتے ہیں کہ چونکہ اس حدیث کو روایت کرنے والے حضرت ابوھریرہ ہیں اور یہ حدیث ایسی حدیث ہے جو من کل وجہ قیاس سے متصادم ہے تو اس وجہ سے اس حدیث کو حنفیہ نے قبول نہیں کیا ہے۔ اس سے انہوں نے یہ استنباط کیا ہے کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خود امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بھی ایسی حدیث کو قبول نہیں کیا جائے گا جو من کلِ وجہٍ قیاس سے مخالف ہو جس کے راوی حضرت ابو ہریرہؓ جیسے صحابی ہوں۔ اس جزئیہ سے انہوں نے استنباط کیا ہے۔

اور اس سلسلہ میں شیخ فخر الاسلام بزدوی اور عیسیٰ ابن ابان وغیرہ کے دلائل کچھ اور بھی ہیں۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ ایک دن حضرت ابو ہریرہؓ نے یہ روایت کی کہ

"من حمل جنازةً فلیتوضاء"

جو شخص جنازہ لے کر جائے تو وہ وضو کرے۔

حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ

''یا ابا ھریرۃ ا یلزمنا الوضوء من حمل عیدان یا بسۃ''

جب ہم خشک لکڑیاں لے جائیں۔اس کے لئے ایک چارپائی ہوتی ہے، چارپائی میں خشک لکڑیاں ہیں تو ایک میت کے لے جانے پر یا لاش کے لے جانے پر اور ان لکڑیوں کے لے جانے پر ہمارے اوپر وضو کیسے لازم آئے گا؟

تو وہ یہ کہتے ہیں کہ یہاں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے پاس کوئی حدیث نہیں تھی۔اگر اُن کے پاس کوئی حدیث ہوتی تو حدیث کی بناء پر اس کا جواب دیتے کہ ابو ہریرہ! تم یہ حدیث کیا بیان کرتے ہو جبکہ ہمارے پاس تو یہ حدیث موجود ہے۔معلوم یہ ہوتا ہے کہ انہوں نے قیاس ہی کی بناء پر حضرت ابو ہریرہؓ کی اس روایت کو قبول نہیں کیا۔اور حضرت عبداللہ ابن عباسؓ کا منشا یہ تھا کہ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ وضو تو خروج نجاست سے لازم ہوتا ہے، یعنی جب ہمارے بدن سے کوئی نجاست خارج ہو جائے۔اب ہمارے بدن سے جب کوئی چیز خارج نہیں ہوئی تو صرف خالی خولی لکڑیوں کی بنا پر ہمارے اوپر وضو کیسے لازم آئے گا۔

وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ ایک دن حضرت ابوھریرہؓ نے یہ روایت کی کہ

''الوضوء مما مست النار''

وضو لازم ہے اس چیز سے جو آگ سے پک جائے۔یعنی جو چیز آگ سے گرم ہو جائے اور آپ اس سے وضو کرلیں تو اس کی وجہ سے دوبارہ وضو لازم ہے۔

حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ

'' ارایت لو توضأت بماء سخین اکنت تتوضاء منه''

آپ مجھے اطلاع دے دیں کہ گرم پانی سے اگر آپ وضو کریں تو کیا اس وضو کے بعد پھر آپ وضو کریں گے۔اس لئے کہ وہ گرم پانی بھی تو ایسا ہے کہ اس کو بھی آگ پہنچی ہوئی ہے۔

اگر یہاں حضرت عمرؓ کے پاس کوئی حدیث موجود ہوتی تو اس حدیث کا حوالہ ضرور دیتے۔معلوم یہ ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے اپنی رائے سے اور اپنے قیاس سے اس حدیث کو چھوڑ دیا۔اس لئے کہ اس حدیث کے روایت کرنے والے حضرت ابو ہریرہؓ ہیں۔تو یہ ان کے دلائل

ہیں۔لیکن ان کے مقابلہ میں شیخ ابوالحسن الکرخیؒ یہ فرماتے ہیں کہ ہمارے جو اصحاب ہیں یعنی امام ابو حنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ، ان کی طرف سے اس قسم کی کسی تفریق کی روایت نہیں ہے کہ انہوں نے یہ کہا ہو کہ اگر خلفائے راشدین سے ہمارے پاس ایک روایت آجائے اور وہ قیاس کے مخالف ہو تو اس روایت کو تو ہم قبول کریں گے لیکن حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت انسؓ وغیرہ کی روایت کو قبول نہیں کریں گے۔اس قسم کی تفریق کی کوئی روایت ان کی طرف سے نہیں ہے۔

یہ صرف عیسیٰ ابن ابان وغیرہ کی اپنی ایجاد ہے اور ہمارے مشائخ حنفیہ کی طرف اس قسم کے اصول اور اس قسم کے قاعدے کی نسبت بالکل ہی غلط ہے۔وہ (ابوالحسن کرخیؒ) فرماتے ہیں کہ جہاں تک حدیث کا تعلق ہے تو اس سلسلہ میں حنفیہ نے اس حدیث کو اگر چھوڑ دیا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ حدیث قرآن مجید ہی کے خلاف ہے۔اس لئے کہ قرآن میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

''فَمَنِ اعْتَدٰی عَلَیْکُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَیْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰی عَلَیْکُمْ'' (البقرہ۔۱۹۴)

پس وہ شخص جو تم پر زیادتی کرے تو تم اس زیادتی کا جواب دو اس کی زیادتی کی طرح۔

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس شخص (بکری سے دودھ حاصل کرنے والے) نے اگر اُسے دھوکا دیا ہے اور کچھ دودھ حاصل کرلیا ہے تو اب دودھ کے بدلہ میں مناسب یہ ہے کہ اس کا مثل لازم ہو۔دودھ کا مثل یا تو دودھ ہو سکتا ہے یا قیمت ہو سکتی ہے۔دودھ زیادہ ہو تو زیادہ قیمت لازم ہونی چاہیئے۔کم ہو تو کم قیمت لازم ہونی چاہیئے۔اب خواہ مخواہ کے لئے ایک پیمانہ کھجور کا یہ کسی طریقہ سے بھی دودھ کا مثل نہیں ہے۔

اس حدیث کو حنفیہ نے قیاس کی مخالفت کی وجہ سے نہیں چھوڑا ہے بلکہ قرآن مجید کے خلاف ہونے کی بنا پر چھوڑا ہے۔یہ قرآن مجید ہی کے خلاف ہے اور ساتھ ساتھ فقہائے حنفیہ میں سے بعض یہ بھی کہتے ہیں کہ اس حدیث کو ہم نے چھوڑا نہیں ہے بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ اس حدیث کا تعلق فتوے سے نہیں ہے اور قضا سے نہیں ہے بلکہ اس حدیث کا تعلق تقویٰ اور دیانت سے ہے۔یعنی اس کے لئے مناسب ہے کہ وہ دیانتاً فی مابینه و بین الله اس فروخت کرنے والے کی تلافی کرنے کے لئے کھجور کا ایک پیمانہ دے دے۔تاکہ اسے یہ معلوم ہو جائے کہ میں نے کس

حد تک اس کے ساتھ بیوفائی کی تھی اور میں نے غدر اور دھوکہ دہی اور فریب سے کام لیا تھا لیکن یہ کتنا اچھا گاہک ہے، کتنا اچھا خریدار ہے کہ اس نے اس دودھ کے استعمال کے بدلہ میں بھی کھجور کا ایک پیمانہ مجھے واپس کر دیا۔ گویا اس کا تعلق ایک قسم کے محاسن اخلاق سے ہے۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ بہتر ہے کہ خریدار اس بائع کے سامنے اپنے اخلاق کا یہ نمونہ پیش کرے تا کہ آئندہ کے لئے وہ فروخت کرنے والا کسی اور شخص کو دھوکہ نہ دے اور وہ (دھوکا) یہ خیال کرے کہ اس قسم کے اخلاق کے نمونے پیش کرنا چاہیئں۔

حضرت ابو ہریرہؓ کا جہاں تک تعلق ہے تو شیخ ابوالحسن الکرخی فرماتے ہیں کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ حضرت ابو ہریرہؓ فقہائے صحابہ میں سے نہیں تھے بلکہ حضرت ابو ہریرہؓ خود خلفائے راشدین کے زمانہ میں فتوے دیا کرتے تھے۔ ان کے پاس لوگ آیا کرتے تھے اور یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ خلفائے راشدین کے دور میں وہی لوگ فتوے دے سکتے تھے جو فقہ اور اجتہاد میں بلند مقام رکھتے ہوں۔ تو یہ بات بھی قابلِ تسلیم نہیں ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ تفقہ اور اجتہاد میں بلند مقام نہیں رکھتے۔

اس کے ساتھ ساتھ شیخ ابوالحسن الکرخیؒ فرماتے ہیں کہ ہم دیکھتے ہیں کہ حضرت ابو ہریرہؓ نے ایک روایت کی ہے اور وہ روایت یہ ہے کہ ایک شخص نے بھول کر رمضان شریف کے مہینہ میں کچھ کھایا پیا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو جب اس کی اطلاع ہوئی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ

''اقم صومک فانما اطعمک اللہ و سقاک''

''اپنے روزہ کو تم مکمل کرو اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے تجھے کھانا کھلایا ہے اور اللہ تعالیٰ نے تجھے پانی پلایا ہے۔''

یہ روایت بھی حضرت ابو ہریرہؓ نے کی ہے اور امام ابو حنیفہؒ نے اسی روایت کو قبول کیا ہے اور اسی روایت کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کیا ہے ورنہ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ اس شخص کا روزہ ٹوٹ جاتا۔ اس لئے کہ روزے میں کھانا اور پینا روزہ کی حالت کے ساتھ منافی ہے۔ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ اس شخص کا روزہ ٹوٹ جاتا۔ لیکن اسی حدیث کی بنا پر امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اُس شخص کا روزہ نہیں ٹوٹتا جس نے بھول کر رمضان شریف کے دن میں کچھ کھایا پیا۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ

"لو لا الروایة لقلت بالقیاس"

"اگر یہ حدیث نہ ہوتی اور یہ حضرت ابوھریرہؓ کی روایت نہ ہوتی تو میں قیاس کے ذریعہ سے فیصلہ کرتا کہ جو شخص بھول کر رمضان شریف کے مہینہ میں کچھ کھائے پیئے اس کا روزہ ٹوٹ جاتا ہے لیکن اسی روایت کی بنا پر اب میں یہ فتویٰ نہیں دیتا۔"

یہی ابو ہریرہؓ ہیں اور اسی نے روائت کی ہے اور حضرت امام ابوحنفیہؒ نے اسی کو قبول کیا ہے اور اس کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کر دیا ہے۔

جہاں تک ان دلائل کا تعلق ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے حضرت ابو ہریرہؓ کے جواب میں فرمایا کہ

"ا یلزمنا الوضوء من حمل عیدان یا بسةٍ"؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات شریعت میں بالکل مسلمہ حقیقت کی حیثیت رکھتی ہے اور خود نبی اکرم ﷺ کی ایسی احادیث موجود ہیں جن سے یہ معلوم ہوتا ہے اور قرآن و حدیث کے مجموعی مطالعہ سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ وضوٹوٹتا ہے ان چیزوں سے جو انسان کے بدن سے خارج ہوتی ہیں۔ اب لکڑیوں کے لے جانے یا لے آنے میں تو ایسی بات نہیں ہے۔

حضرت ابن عباسؓ کا منشا یہ تھا کہ اس حدیث کا یہ مطلب نہیں ہے کہ جنازہ کے ساتھ جانے سے ہمارا وضوٹوٹ جاتا ہے بلکہ اس حدیث کا منشا یہ ہے کہ جو شخص جنازے کے ساتھ جانے کا ارادہ رکھتا ہو وہ پہلے ہی وضو کرے۔ اس لئے کہ جنازہ کے رکھنے کے بعد پھر عام طور پر ایسا انتظام نہیں ہوتا کہ فوری طور پر وضو کیا جائے کیونکہ ادھر نماز جنازہ تیار ہوتی ہے۔ اگر پہلے ہی سے تیار ہو کر وضو کر کے جنازہ کے ساتھ نہ جائے اور اس کے بعد پھر اسے وضو کرنے کی ضرورت پیش آئے تو وہ جنازہ پڑھنے سے رہ جائے گا۔

آپ ﷺ کا منشا یہ ہے کہ

"من اراد حمل جنازةً فلیتوضأ"

جو شخص جنازہ کے لئے جانے کا ارادہ کرے وہ وضو کرے۔ ابن عباسؓ کا منشا یہ تھا۔

حضرت عمرؓ کا منشا یہ تھا کہ یہ جو آپ بیان کرتے ہیں کہ

''الوضوء مما مست النار''

تو اس وضو سے مراد یہ وضو نہیں ہے جو وضو شرعی ہے بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ آگ سے ایک چیز اگر پکی ہوئی ہو۔ اس کے استعمال کے بعد اور کھانے کے بعد ایک شخص کے لئے مناسب ہے کہ وہ کلی کر لے اور ہاتھ دھو لے۔ چنانچہ اسی قسم کی روایات مشکوٰۃ شریف اور احادیث کی دیگر کتابوں میں موجود ہیں کہ نبی اکرم ﷺ کے سامنے بھنا ہوا گوشت لایا گیا اور نبی اکرم ﷺ نے وہ کھایا اور اس کے بعد پھر اٹھے اور آپ ﷺ نے ہاتھ دھوئے اور کلی کی۔ اور آپ ﷺ نے فرمایا کہ

''هذا الوضوء مما مست النار''

''وہ چیز جو آگ سے پکائی جائے اس کا وضو یہی ہے۔'' یعنی وضو سے مراد وضوئے لغوی ہے وضو شرعی نہیں ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایک حدیث کی روایت اگر ایک صحابی کر دے چاہے وہ صدق اور روایت کے لحاظ سے مشہور ہو چاہے وہ تفقہ اور اجتہاد کے لحاظ سے معروف ہو تو ابوالحسن الکرخیؒ کہتے ہیں کہ وہ حدیث مطلقاً قیاس پر مقدم ہے۔ چاہے وہ قیاس سے من کل وجہ موافق ہو یا قیاس سے من کل وجہ مخالف ہو یا نہ من کل وجہ مخالف ہو اور نہ ہی من کل وجہ موافق ہو۔ تو حدیث کو ہم مطلقاً قیاس پر ترجیح دیتے ہیں۔ اور صحیح بات یہی ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حدیث کا مقام قیاس سے مقدم ہے۔

صاحب نور الانوار نے پتہ نہیں کس طریقہ سے یہ حوالہ دیا ہے کہ وہ یہ کہتے ہیں کہ امام مالکؒ کے نزدیک قیاس کا مرتبہ خبر واحد پر مقدم ہے حالانکہ بالکل سراسر یہ بات غلط ہے۔ امام مالکؒ کے نزدیک خبر واحد مطلقاً قیاس پر مقدم ہے۔ یہاں تک کہ وہ تو فرماتے ہیں کہ

'' مامن احد الا هو مقبول منه او مردود عليه الا صاحب هذا القبر ﷺ''

''کوئی شخص نہیں ہے مگر حالت یہ ہے کہ اس کے قول میں رد و قبول کی گنجائش ہے لیکن

یہ صاحبِ قبر (اس کی طرف اشارہ کر کے) کہ نبی اکرم ﷺ کی ذات ہی ایک ایسی ذات ہے کہ جس کے قول میں ردو قبول کی گنجائش نہیں ہے۔"

امام مالکؒ کے اس واضح قول کے ہوتے ہوئے ہم نہیں سمجھتے کہ صاحب نور الانوار نے کہاں سے یہ لیا ہے کہ انہوں نے امام مالکؒ کی طرف یہ نسبت کی ہے۔ یہ نسبت امام مالکؒ کی طرف صحیح نہیں ہے۔

اگر ایک حدیث ایسی ہے کہ وہ سلف کے زمانہ میں یعنی صحابہ کرامؓ کے زمانہ میں روایت کی گئی ہے لیکن عام طور پر صحابہ کرامؓ نے اس روایت کو قبول نہیں کیا ہے بلکہ عام طور پر انہوں نے نبی اکرم ﷺ کی طرف اس روایت کی صحت تسلیم نہیں کی ہے۔ تو حنفیہ کہتے ہیں کہ ایسی حدیث کو ہم قبول نہیں کریں گے اگرچہ بہت زیادہ قوی اور مستند ذرائع سے وہ حدیث ہمارے پاس کیوں نہ پہنچی ہو۔ جبکہ خود صحابہ کرامؓ نے اس حدیث کی صحت نبی اکرم ﷺ کی طرف تسلیم نہیں کی ہے۔

مثال کے طور پر ہمارے سامنے ایک اور مسئلہ آتا ہے اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ ایک عورت جو مطلقہ ہے طلاق بائن کے ساتھ یا تین طلاق اُسے دیئے گئے تو ایسی مطلقہ بائنہ یا مطلقہ مغلظہ کے لئے نفقہ ہے یا نہیں ہے۔ اور ایسے مطلقہ کے لئے سکنیٰ بھی ہے یا نہیں ہے۔ یعنی اس کے لئے حق سکونت ہے عدت میں یا نہیں ہے؟ اور اسی طریقہ سے اسی مطلقہ کے لئے نفقہ کا حق ہے یا نہیں؟

شافعیہ کہتے ہیں کہ ایسی مطلقہ کے لئے نفقہ نہیں ہے۔ اور سکنیٰ بھی نہیں ہے۔

"الا ان تکون حاملاً"

ہاں اگر وہ حاملہ ہے تو پھر اس کے لئے سکنیٰ ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ مطلقاً مطلقہ کے لئے حالتِ عدت میں حق سکونت بھی ہے اور نفقہ بھی ہے۔

شافعیہ کا استدلال یہ ہے کہ فاطمہ بنت قیس ایک عورت ہے۔ نبی اکرم ﷺ کے دور میں اس کو تین طلاق دی گئیں یعنی وہ مطلقہ مغلظہ بن گئی۔ وہ کہتی ہیں کہ مجھے میرے شوہر نے تین طلاقیں دیں اور میں نے اپنا معاملہ نبی اکرم ﷺ کے سامنے رکھا اور حضور ﷺ نے میرے لئے نہ تو نفقہ کا حکم دیا اور نہ میرے لئے حق سکونت کا حکم دیا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ

'' مطلقہ بائنہ یا مطلقہ مغلظہ کے لئے اپنے شوہر کے ذمہ نہ تو حق سکونت ہے اور نہ نفقہ ہے۔ وہ یہ کہتی ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سب سے پہلے مجھے کہا کہ تم ام شریک کے ہاں عدت گزارو ۔ام شریک ایک صحابیہ تھیں۔اس کے بعد نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ام شریک کے پاس میرے صحابہ بہت آتے جاتے ہیں وہ بوڑھی عورت ہے۔تم عبداللہ ابن ام مکتوم کے گھر جاؤ عدت گزارو، وہ ایک نابینا آدمی ہے۔لیکن نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے لئے نہ تو یہ فیصلہ کیا کہ تمہارا کچھ نفقہ شوہر پر واجب ہوتا ہے اور نہ میرے لئے حق سکونت کا فیصلہ کیا۔

اب فاطمہ بنت قیس کا یہ کلام خود صحابہ کرامؓ کے دور میں ظاہر ہوا لیکن متعدد صحابہ کرامؓ نے فاطمہ بنت قیس کی اس روایت پر تنقید کی اور اس روایت کی نسبت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف انہوں نے تسلیم نہیں کی۔

مثلاً حضرت عمرؓ فرماتے ہیں کہ

''نحن لا نترک کتاب ربنا و سنة رسولنا بقول امراةٍ لا ندری اصدقت ام کذبت احفظت ام نسیت''

''ہم اللہ تعالیٰ کی کتاب اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کو ایک ایسی عورت کے بیان پر نہیں چھوڑ سکتے جب کہ ہمیں یہ معلوم نہیں ہے کہ وہ عورت سچ کہتی ہے یا جھوٹ کہتی ہے اور اس نے اس واقعہ کو یاد رکھا ہے یا بھول گئی ہے۔'' پھر حضرت عمرؓ فرماتے ہیں کہ میں نے خود رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے اور یہ فرمایا کرتے تھے کہ مطلقات کے لئے نفقہ بھی ہے اور حق سکونت بھی ہے۔

اسی طرح حضرت عائشہ صدیقہ فرماتی ہیں کہ

'' الا تتقی اللہ فاطمة بنت قیس؟''

کیا فاطمہ بنت قیس خدا سے نہیں ڈرتی کہ وہ یہ کہتی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے لئے نفقہ مقرر نہیں کیا اور میرے لئے حق سکونت مقرر نہیں کیا۔ پھر حضرت عائشہؓ اس کی تفصیل بیان کرتی ہیں۔ وہ فرماتی ہیں کہ اصل بات یہ ہے کہ اس کے خاوند کا جو وکیل تھا، اس وکیل نے جو نفقہ کے طور پر بھیج دیئے کہ یہ جو عدت میں تمہارا نفقہ ہے۔ لیکن انہوں نے کہا کہ میں جو نہیں کھاتی اور انکار کر دیا۔ اسی وجہ سے وہ نفقہ نہیں لیتی تھیں۔ فاطمہ بنت قیس نے تو نفقہ کو قبول ہی نہیں کیا ورنہ

وہ تو دیتے تھے۔ اور جہاں تک حقِ سکونت کا تعلق ہے تو نبی اکرم ﷺ نے اس بنا پر کہا کہ تم عبداللہ بن ام مکتوم کے ہاں عدت گزارو کہ یہ عورت بہت زیادہ زبان دراز تھی اور معمولی معمولی باتوں پر لڑتی جھگڑتی تھی۔ نبی اکرم ﷺ کو یہ اندیشہ ہوا کہ اگر وہ اپنے شوہر کے گھر میں عدت گزارے گی تو اپنے شوہر کے رشتہ داروں سے ان کے تعلقات اور بھی بگڑ جائیں گے۔ اس خطرہ کے پیشِ نظر نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ تم عبداللہ ابن ام مکتوم کے ہاں عدت گزارو۔

اس طرح حضرت زید بن ثابتؓ نے بھی اس کی نفی کی اور کہا کہ فاطمہ بنت قیس کی یہ روایت نبی اکرم ﷺ کی طرف صحیح نہیں ہے۔

ایسی حدیث جو صحابہ کرامؓ کے دور میں ظاہر ہو جائے اور متعدد صحابہ کرامؓ یہ کہیں کہ اس حدیث کی نسبت رسول اللہ ﷺ کی طرف صحیح نہیں ہے تو ایسی حدیث آگے چل کر اگر بہت صحیح روایت سے بھی ہم تک پہنچ جائے تو اس حدیث کو ہم قبول نہیں کریں گے۔

اگر ایک حدیث ایسی ہے کہ وہ صحابہ کرامؓ کے دور میں بالکل ظاہر ہی نہیں ہوئی لیکن صحابہ کرامؓ کے دور کے بعد وہ حدیث ہمارے سامنے آتی ہے اور ہمیں یہ معلوم نہیں کہ صحابہ کرامؓ کے دور میں اس حدیث کا مقابلہ کس طرح ہوا؟ کیا لوگوں نے اسے قبول کیا یا لوگوں نے اسے رد کیا یا لوگوں نے اس سلسلہ میں کچھ اختلاف کیا؟ لیکن بعد میں ہمارے سامنے یہ حدیث آتی ہے۔ تو اس حدیث کے متعلق ہم دیکھیں گے کہ اگر وہ ایک ایسے معاملہ میں ہے کہ اس معاملہ پر گرفتاری عام ہے۔ عام طور پر لوگ اس سلسلہ میں مبتلا ہیں اور اس کا واقعہ کا پیش آنا عام لوگوں میں عام ہے لیکن اس سلسلہ میں وہ حدیث صحابہ کرامؓ کے دور میں ظاہر نہیں ہوئی۔ کوئی اس کی روایت نہیں کرتا۔ صحابہ کرامؓ کے دور میں اس حدیث کا چرچا نہیں ہوتا تو ہم یہ محسوس کریں گے کہ اس حدیث کی نسبت رسول اکرم ﷺ کی طرف صحیح نہیں ہے۔

اس سلسلہ میں وہ یہ مثال دیتے ہیں کہ دارقطنی نے اور خطیب بغدادی نے حضرت ابوھریرۃؓ سے روایت کی ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے ''بسم اللہ الرحمن الرحیم'' کو جہر سے پڑھا۔ جب کہ صحابہؓ کے پورے دور میں ''بسم اللہ الرحمن الرحیم'' کی جہر کی روایت کا کوئی چرچا نہیں ہوا، یہاں تک کہ حضرت عبداللہ بن مغفل سے ان کا صاحبزادہ پوچھتا

ہے کہ آپ نے نبی اکرم ﷺ کے پیچھے دس سال تک مدینہ منورہ میں نمازیں پڑھی ہیں۔ آپ نے حضرت ابو بکرؓ کے پیچھے ان کی پوری مدت خلافت میں نمازیں پڑھی ہیں۔ آپ نے حضرت عمرؓ کے پیچھے دس سال نماز پڑھی ہے۔ حضرت عثمانؓ کے پیچھے بارہ سال نماز پڑھی ہے۔ حضرت علیؓ کے پیچھے آپ نے پانچ سال کوفہ میں نماز پڑھی ہے۔ کیا آپ نے کسی کو بھی دیکھا ہے ان پانچ حضرات میں سے کسی نے "**بسم اللہ الرحمن الرحیم**" کو جہر سے پڑھا ہو؟

تو وہ فرماتے ہیں کہ انہوں نے کہ "یا بنی محدث" "اے میرے بیٹے! یہ ایک بدعت ہے۔" میں نے کبھی بھی کسی سے نہیں سنا کہ انہوں نے "**بسم اللہ الرحمن الرحیم**" کو جہر سے پڑھا ہو۔ بلکہ اس قسم کی روایات بہت ہیں کہ

**"کان رسول اللہ و ابو بکر و عمر یبتدون القراۃ بالحمدللہ رب العلمین"**

کہ رسول اکرم ﷺ اور حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ قرات کو "**الحمدللہ رب العلمین**" سے شروع کرتے تھے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بسم اللہ کو جہر سے پڑھنے کی روایت کا کوئی عام چرچا نہیں تھا۔

اس کے بعد ہم دیکھتے ہیں کہ صحابہ کرامؓ کا دور جب گزر گیا تو تابعین اور تبع تابعین کے دور میں یکا یک ہمارا سابقہ اس روایت سے پڑتا ہے کہ

**"کان رسول اللہ ﷺ یجھر بسم اللہ الرحمن الرحیم"**

سوال یہ ہے کہ اگر نبی اکرم ﷺ نے بسم اللہ کو جہر سے پڑھا ہوتا تو نماز باجماعت میں بسم اللہ جہر سے پڑھا ہوگا اور اس سلسلہ میں جب نماز باجماعت نبی اکرم ﷺ نے ادا کی ہوگی تو صرف ایک ابو ہریرۃؓ تو نہ تھے جو نبی اکرم ﷺ کے پیچھے نماز پڑھنے والے تھے بلکہ حضرت ابو ہریرۃؓ کے علاوہ سینکڑوں اور ہزاروں صحابہ تھے جو نبی اکرم ﷺ کے پیچھے نماز پڑھ رہے تھے۔ دوسری بات یہ ہے کہ مدینہ منورہ کی حیثیت ایک قصبہ کی نہیں تھی بلکہ ایک دارالخلافہ کی تھی۔ لوگ آتے جاتے تھے اور نبی اکرم ﷺ کے پیچھے نماز پڑھتے تھے۔ اگر نبی اکرم ﷺ نے نماز میں

کہیں'' بسم اللہ الرحمن الرحیم'' کو جہر سے پڑھا ہوتا تو صرف ایک حضرت ابو ہریرہؓ ہی اس بسم اللہ کو نہ سنتے بلکہ سینکڑوں اور ہزاروں صحابہ کرام اس بسم اللہ کو سنتے کہ نبی اکرم ﷺ نے'' بسم اللہ الرحمن الرحیم'' کو جہر سے پڑھا ہے۔ اگر سینکڑوں اور ہزاروں صحابہ کرام'' بسم اللہ الرحمن الرحیم'' کو نہیں سنتے تو یہ بات عقل کے خلاف ہے اور یہ بات ناممکن ہے کہ صرف ایک ابوھریرہؓ نے تو اس کا چرچا کیا لیکن باقی صحابہؓ نے نبی اکرم ﷺ کے اس طرز عمل کو بالکل ہی نظر انداز کر دیا۔ حالانکہ یہ وہ صحابہ کرام ہیں جنہوں نے نبی اکرم ﷺ کی ایک ایک حرکت اور نبی اکرم ﷺ کے ایک ایک فعل کی روایت کی ہے۔ لیکن انہوں نے اس (جہر) کی روایت نہیں کی۔

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس حدیث کی نسبت رسول اللہ ﷺ کی طرف صحیح نہیں ہے۔ ہاں اگر ایک ایسا حادثہ ہے اور ایک ایسا واقعہ ہے کہ جو بالکل ایک خاص وقت میں پیش آیا ہے اور عام لوگوں کے سامنے پیش نہیں آیا ہے۔ ایسے واقعہ اور حادثہ کے متعلق اگر ایک حدیث ہمارے سامنے آئے اور اس حدیث کا چرچا صحابہ کرام کے دور میں نہیں ہوا لیکن بعد کے دور میں اس حدیث کی نسبت رسول اللہ ﷺ کی طرف کی گئی ہے اور ایک صحابی نے اس کی روایت کی ہے تو ہم اس حدیث کو قبول کریں گے۔

## روایت اور سماع

دوسری بحث جو اس سلسلہ میں ہے وہ روایت اور سماع کے متعلق ہے کہ کن طریقوں سے ایک روایت کرنے والا دوسروں سے روایت کرتا ہے۔

ا۔ ایک طریقہ یہ ہوتا ہے کہ جو محدث ہوتا ہے وہ حدیث بیان کرتا ہے اور جو روایت کرنے والے ہوتے ہیں شاگرد ہوتے ہیں وہ سنتے ہیں۔ اور سنتے ہی وہ اسے یاد کرتے ہیں کہ محدث نے فلاں فلاں قسم کے الفاظ کہے ہیں یا یہ کہ شاگرد اسے لکھتے ہیں۔ عام طور پر محدثین اس طریقہ میں یہ کہتے ہیں کہ'' حدثنا فلان '' کہ فلاں نے ہمیں حدیث بیان کی ہے۔ یہاں حدثنا کی اصطلاح استعمال ہوئی ہے۔

۲۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ وہ محدث خود ہوتا ہے بیٹھا ہوا ہوتا ہے اور محدث کی روایات پہلے سے ہی لکھی ہوتی ہیں۔ شاگردوں میں سے کوئی شاگردان احادیث کو پڑھتا ہے اور وہ جو محدث ہوتا ہے وہ خاموشی سے سنتا ہے اور جہاں کوئی غلطی ہوتی ہے، محدث اُسے ٹوک دیتا ہے۔ گویا پہلے تو بیان اور تکلم کا طریقہ تھا۔ یہ سماع کا طریقہ ہے۔

ایسے موقع پر پھر وہ کہتے ہیں کہ "اخبرنی فلان" کہ مجھے فلاں نے خبر دی ہے۔

## مثال

مثال کے طور پر امام مالکؒ کا یہی طریقہ تھا کہ انہوں نے اپنی روایات لکھ لی تھیں۔ مؤطا کتابی شکل میں موجود تھی۔ امام مالکؒ کے بہت سے شاگرد ہوتے تھے۔ کوئی شاگرد امام مالکؒ کی مؤطا کو پڑھتا تھا اور امام مالکؒ سنتے رہتے تھے اور اس طریقہ سے باقاعدہ گویا ایک قسم کی اجازت ہو جاتی تھی۔ یہ روایت کرنے کا دوسرا طریقہ تھا۔

۳۔ اور روایت کرنے کا تیسرا طریقہ یہ ہے کہ جو محدث ہوتا تھا اس کے پاس حدیث کی کتاب ہوتی تھی اور وہ دوسرے کو دیتا تھا کہ اس کتاب سے تم احادیث نقل کر لو اور میری طرف سے تمہیں اجازت ہے۔ اب اس کتاب سے تم احادیث روایت کرتے رہو۔ اس طریقے کو کہتے ہیں طریقہ مناولہ یعنی ایک شخص دوسرے شخص کو کتب دیتا ہے اور پھر کتاب کے ذریعہ سے یہ روایات ہوتی ہیں۔

قرون اولیٰ میں احادیث کی روایت کا جو طریقہ تھا وہ لکھنے کا طریقہ نہیں تھا بلکہ بالکل زبانی طور پر نقل اور روایت اور زبانی طور پر یاد کرنے کا طریقہ تھا۔ ایک شخص یاد کرتا تھا اس سے دوسرا شخص زبانی یاد کرتا تھا اور اس سے تیسرا آدمی یاد کرتا تھا۔ لکھنے کا رواج نہیں تھا۔

اس سلسلہ میں امام ابو حنیفہؒ نے بہت زیادہ تشدد کیا ہے اور سختی پر عمل کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ روایت کے قبول کرنے کے لئے یہ شرط ہے کہ ایک شخص نے جب حدیث سنی ہے تو اسے وہ حدیث بالکل لفظ بلفظ یاد ہو اور اس وقت تک وہ مسلسل اس کی نگہداشت کرتا رہے اسے گردان کرتا رہے یہاں تک کہ دوسرے تک وہ نہ پہنچائے۔ دوسرے تک پہنچانے سے پہلے وہ حدیث اسے

بالکل اسی طرح سے یاد ہو۔ لکھنے پر اعتماد نہ کرے کہ میرے پاس یہ حدیث لکھی ہوئی ہے بلکہ زبانی اسے یاد ہو۔ اس قسم کی سخت شرائط کی بنا پر امام ابوحنیفہؒ کی جو مرویات ہیں وہ تعداد کے لحاظ سے نسبتاً کم ہیں لیکن اتنی کم بھی نہیں ہیں جیسے کہ ابن خلدون نے کہا کہ صرف سترہ حدیثیں امام ابوحنیفہؒ کو یاد تھیں۔ اتنی بھی نہیں بہر حال امام ابوحنیفہؒ کی مرویات اس لحاظ سے کم ہیں۔

## معارضہ

اب ایک اور بحث جو شروع ہوتی ہے اور وہ معارضہ کی بحث ہے یعنی جب مختلف قسم کے دلائل متعارض ہوتے ہیں۔ معارضہ کی تعریف یہ ہے کہ

''تقابل الحجتين على السواء بحيث لا تقدم احدهما على الأخر''

کہ ایسی دو دلیلیں ہیں جو مرتبہ کے لحاظ سے بالکل مساوی ہیں وہ آپس میں مقابل ہو جائیں اور کسی ایک کو دوسری پر ترجیح نہ ہو۔ اور ہمیں یہ بھی معلوم نہ ہو کہ ان میں سے کون سی مقدم ہے اور کون سی مؤخر ہے۔

یعنی تاریخی طور پر ہم یہ تعین نہ کر سکتے ہوں کہ ان میں سے مقدم کون ہے اور ان میں مؤخر کون ہے۔

اسے معارضہ کہتے ہیں۔

دلائل شرعیہ میں جو معارضہ ہے وہ حقیت نفس الامری کے لحاظ سے اور واقعہ کے لحاظ سے تو نہیں ہے۔ اس لئے ہم یہ تصور نہیں کر سکتے کہ اللہ تعالیٰ یا اللہ تعالیٰ کے رسول ﷺ دو متضاد ارشادات فرماتے ہوں جن کے درمیان آپس میں تضاد ہو۔ بلکہ خود قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ

'' وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوْا فِيهِ اخْتِلَافاً كَثِيْراً ''(النساء ۔۸۲)

''اگر یہ قرآن مجید اللہ تعالیٰ کے سوا کسی دوسرے کی طرف سے ہوتا تو وہ اس میں بہت زیادہ اختلاف دیکھ لیتے۔'' باہمی اختلاف و تضاد کا مشاہدہ وہ اس میں کرتے۔ اس لئے واقعہ اور

نفس الامر کے لحاظ سے تو ضرور کوئی دلیل ایسی ہوگی جو مقدم ہوگی دوسری دلیل مؤخر ہوگی۔ ایک کو ہم ناسخ قرار دیں گے اور دوسری کو ہم منسوخ قرار دیں گے۔ ہوسکتا ہے کہ واقعہ اور نفس الامر میں دونوں دلائل بیک وقت ہوں۔ لیکن ایک نفس الامر کے لحاظ سے مضبوط ہو اور دوسری دلیل نفس الامر کے لحاظ سے کمزور ہو لیکن ہمیں یہ تفاوت معلوم نہ ہو۔ ہوسکتا ہے کہ ان کے درمیان تطبیق کی بھی کوئی صورت ہو اور ہمیں تطبیق کے متعلق علم نہ ہو۔ لیکن معارضہ شرعی دلائل میں جو بھی آتا ہے وہ ہمارے لئے اور ہماری جانب سے آتا ہے یعنی ہمیں تاریخی طور پر یہ معلوم نہیں ہوتا کہ ان میں سے کون سی دلیل مقدم ہے ورکون سی دلیل مؤخر ہے۔ اور ہمیں تاریخی طور پر یہ بھی معلوم نہیں ہوتا کہ ان میں کون سی راجح ہے اور کون سی مرجوح۔ اور ہم تطبیق نہیں دے سکتے۔ ایسی صورت میں گویا ہمارے لحاظ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان دو دلائل کے درمیان ایک قسم کا تعارض آ گیا۔

اس قسم کا معارضہ اگر دو آیتوں کے درمیان آئے تو پھر ہم حدیث کی طرف رجوع کریں گے۔ حدیث اور سنت کے لحاظ سے ہم دیکھیں گے کہ کون سی آیت راجح ہے تو اسی آیت کو ہم ترجیح دیں گے جس کی تائید سنت وحدیث سے ہوتی ہو۔ اور اُس آیت کو ہم چھوڑ دیں گے جس کی تائید اس حدیث سے نہیں ہوتی۔

## مثال

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایک آیت تو یہ آتی ہے کہ

"فَاقْرَءُوْا مَاتَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ" (المزمل۔۲۰)

"پس تم پڑھو وہ کچھ جو قرآن مجید میں تمہارے لئے میسر ہو جو کچھ قرآن مجید میں تمہارے لئے آسان ہو وہ پڑھو۔"

اب اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ خطاب تمام نماز پڑھنے والوں کو ہے۔ اس پر تو اتفاق ہے کہ قرآن مجید کی یہ آیت نماز کے بارے میں واقع ہوئی ہے کہ تمام نماز پڑھنے والے قرآن مجید کی قرأت کریں چاہے وہ امام ہو، چاہے وہ منفرد ہو، چاہے وہ مقتدی ہو۔ یعنی سب کے سب قرآن مجید پڑھیں۔

دوسری آیت آتی ہے کہ

"وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ" (الاعراف۔۲۰۴)

"اور جب قرآن مجید کی قرأت کی جائے تو تم قرآن مجید کو سنو اور خاموش رہو شاید کہ تمہارے اوپر رحم کر دیا جائے۔"

قرآن مجید کی یہ آیت بھی نماز کے بارے میں ہے اس کا واضح مفہوم یہی ہے کہ جب امام قرأت کر رہا ہو تو تمہیں امام کی قرأت سننا چاہیئے اور خاموش رہنا چاہیئے، تم قرأت مت کرو۔

اب یہ دو آیتیں ہمارے سامنے آ گئیں۔ ہمیں یہ معلوم نہیں کہ کون سی آیت پہلے ہے اور کون سی آیت بعد میں ہے۔ تو اس سلسلہ میں ہم حدیث کی طرف رجوع کریں گے۔ جب ہم حدیث کی طرف رجوع کرتے ہیں تو حدیث ہمارے سامنے آتی ہے کہ

"من کان له اماماً فقراءۃ الامام قراء ته"

وہ شخص جس کے لئے امام ہو، جس نے کسی امام کی اقتداء کی ہو تو امام کی قرات اسی کی قرأت ہے۔

امام محمدؒ نے اس حدیث کو کتاب الآثار میں بیان کیا ہے۔ وہ روایت کرتے ہیں امام ابو حنیفہؒ سے، امام ابوحنیفہؒ اس کی روایت کرتے ہیں "**یوسع بن ابی عائشه**" سے اور "**یوسع بن ابی عائشه**"

اس کی روایت کرتے ہیں عبداللہ بن شداد سے اور حضرت عبداللہ بن شداد اس کی روایت کرتے ہیں حضرت جابر بن عبداللہ سے کہ

"من کان له اماماً فقراۃ الامام قراته"

اب اس حدیث نے

"وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ" (الاعراف۔۲۰۴)

کی تائید کر دی کہ امام اگر قرأت کر رہا ہو تو مقتدیوں پر لازم ہے کہ اس قرات کو سنیں اور خاموش رہیں۔

'' فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَ اَنْصِتُوْا''

دو لفظ آئے ہیں۔ استماع کا تعلق تو ہے جہر کے ساتھ، اگر وہ جہر سے قرات کرتے ہیں تو تم ان کو سنو۔ اور انصات کا تعلق خفیہ کے ساتھ ہے، اگر وہ خفیہ طور پر قرات کر رہے ہوں تو تم خاموش رہو۔ یعنی تم قراۃ کے مقابلہ میں قرات مت کیا کرو۔

اس حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ

'' فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ ''(مزمل ۲۰)

کا منشا یہ ہے کہ تم قرآن مجید پڑھو اصالۃً یا نیابۃً یعنی امام مقتدیوں کی طرف سے نائب ہے۔ مقتدیوں کی طرف سے اس کو اختیارات دیئے گئے ہیں۔ گویا امام کی قرات تمام مقتدیوں کی قرات ہے۔

اگر ایسی صورت ہو کہ مثلاً ایک حکم ہے۔ ایک طرف دو آیات ہیں اور دوسری طرف ایک آیت ہے۔ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ ان کے درمیان تصادم کی کیفیت ہے۔ تو اس صورت میں ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ ان دو آیتوں کو ترجیح ہے اس ایک آیت کے مقابلہ میں، اس لئے کہ مسئلہ یہ ہے کہ

'' الترجیح لا یثبت بکثرۃِ من جنسہٖ''

کہ ترجیح دلائل کی کثرت یا علل کی کثرت کی بنا پر ثابت نہیں ہوتی۔

مثال کے طور پر ممتاز صاحب نے ایک چیز کا دعویٰ کیا کہ یہ ٹیپ ریکارڈر میرا ہے اور اس پر انہوں نے دو گواہ پیش کئے۔ منور صاحب نے کہا کہ یہ تو میرا ہے اور انہوں نے چار گواہ پیش کئے۔ تو یہ ٹیپ ریکارڈر دونوں کے درمیان تقسیم کر دیا جائے گا۔ نصف ایک کا ہوگا نصف دوسرے کا ہوگا۔ یہ نہیں ہوگا کہ ایک کے گواہ دو ہیں اور ایک کے چار ہیں تو ایک کو تہائی حصہ دیا جائے گا اور دوسرے کو دو تہائی دیا جائے گا۔ جنس کے ذریعہ سے جو کثرت ہے اس کی وجہ سے ترجیح ثابت نہیں ہوتی۔

ایک آیت کی ترجیح دوسری آیت پر سنت کے ذریعہ سے ثابت ہوگی۔ اس لئے کہ سنت کتاب کے تابع ہے۔ اوصاف کے لحاظ سے ترجیح ثابت ہوتی ہے، کثرت کی بنا پر ترجیح ثابت نہیں ہوتی۔

اگر ہمارے سامنے دو سنتیں ایسی آجائیں یا دو حدیثیں آجائیں جو بظاہر متعارض اور متصادم ہوں تو پھر ہم اقوالِ صحابہؓ اور قیاس کی طرف رجوع کریں گے۔ اب قیاس اور اقوال صحابہ سے جس حدیث کو ترجیح دی جا سکتی ہے اس کو ہم راجح قرار دیں گے۔ دوسری کو ہم مرجوح قرار دیں گے۔ نبی ﷺ نے فرمایا ہے کہ

**''من ادرک رکعة من الفجر قبل ان تطلع الشمس فقد ادرک الفجر ومن ادرک رکعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرک العصر''**

وہ شخص جو صبح کی نماز میں سے ایک رکعت کو پالے اس سے پہلے کہ سورج طلوع ہوا ہے اس نے فجر کی نماز کو پالیا۔ اور جس شخص نے عصر کی نماز میں سے ایک رکعت کو پالیا ہے سورج کے غروب ہونے سے پہلے تو اس نے پوری نماز کو پالیا ہے۔ ایک روایت میں ہے کہ

**''فلیضف الیها اخریٰ''**

اس کے لئے چاہیئے کہ دوسری رکعت بھی اس کے ساتھ ضم کرلے، اس کی پروانہ کرے کہ سورج غروب ہوگیا یا سورج طلوع ہوگیا۔

دوسری حدیث یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے ممانعت کی ہے کہ تم سورج کے طلوع کے وقت اور سورج کے غروب کے وقت اور استواء کے وقت نماز پڑھو۔ یہ دو حدیثیں ایسی ہیں گویا متعارض ہیں۔ ایک حدیث کا تقاضا تو یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے عصر کی نماز شروع کی ہے یا فجر کی نماز شروع کی ہے اور درمیان میں سورج طلوع ہو جائے یا غروب ہو جائے تو اس کی دونوں نمازیں باطل ہو جائیں گی۔ اس لئے کہ حالت طلوع اور حالت غروب میں نبی اکرم ﷺ نے نماز پڑھنے کی ممانعت کی ہے۔

دوسری حدیث ہمارے سامنے آتی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں نمازیں ادا ہو جاتی ہیں۔ فجر کی نماز بھی ادا ہو جاتی ہے ور عصر کی نماز بھی ادا ہو جاتی ہے۔ اب ہم قیاس کی جانب رجوع کریں گے۔ قیاس تقاضا کرتا ہے کہ فجر کی نماز تو فاسد ہے لیکن عصر کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ اس اس کی وجہ یہ ہے کہ

## "الوجوب علیٰ حسب السبب"

نماز کا وجوب سبب کے موافق ہوتا ہے۔ یہ بات اصولیین کے ہاں بالکل طے شدہ ہے
کہ نماز کے وجوب کا سبب ہے وقت کا وہ جز ہے جو اداء کے ساتھ متصل ہے۔ اب

## "السبب لوجوب الصلوٰۃ الجزء الملاصق بالاداء"

وہ جز جو ادائے صلوٰۃ کے ساتھ متصل ہے، وجوب کا سبب ہے۔ اب فجر کا جو وقت پورا
کا پورا مکمل ہے اور فجر کے وقت میں کوئی نقصان نہیں ہے۔ ایک شخص نے سورج کے طلوع ہونے
سے پہلے فجر کی نماز شروع کی تو فجر کے وقت کا وہ جزو جو اداء کے ساتھ متصل ہے وہ جزو کامل ہے۔
اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ کی ممانعت اگر آئی ہے تو وہ طلوع الشمس ہے اور سورج کے طلوع کے
وقت آئی ہے۔ لیکن سورج کے طلوع سے پہلے جو فجر کا وقت ہے اس پر تو ممانعت نہیں
ہے۔ اب فجر کے وقت کا وہ جزو جو ادا کے ساتھ متصل ہے وہ کامل ہے۔ اس میں نماز کی
ادائیگی کی ممانعت نہیں ہے۔ اس وجہ سے یہاں وجوب بطریق کمال ہے۔ اب درمیان
میں جب سورج طلوع ہوا تو اداء کی تکمیل نہیں ہوئی۔ اس لئے یہ اداء وجوب کے ساتھ موافق نہیں
ہے۔ تو فجر کی نماز باطل ہے۔ لیکن عصر کا وقت مکمل نہیں ہے بلکہ عصر کے وقت کا یہ آخری حصہ ہے
جبکہ سورج کا رنگ زرد پڑ جائے اور یہ وقت ناقص ہے۔ اس لئے کہ سورج کی پرستش کرنے والے
اُس وقت سورج کی پرستش کرتے ہیں جب عصر کے وقت سورج کا رنگ متغیر ہو جاتا ہے۔ اب
ایک شخص نے اگر عصر کے وقت کے آخری حصہ میں نماز شروع کی ہے تو وقت کا یہ آخری جزو ناقص
ہے۔ اسی بنا پر عصر کا وجوب بطریق نقصان ہوا اور اس میں اسی طریقہ سے اداء کا نقصان بھی ہے۔
تو قیاس کے ذریعہ سے ہم نے یہ فیصلہ کر دیا۔

اور اگر یہ صورت ہو کہ اقوال صحابہؓ بھی متعارض ہیں، احادیث بھی متعارض
ہیں، قیاسات بھی آپس میں متعارض ہیں، ٹکراؤ میں ہیں پھر کیا کریں؟ اس صورت میں ہم حکم کریں
گے کہ یہ مشکوک ہے۔

مثال کے طور پر ہمارے سامنے یہ مسئلہ آتا ہے گدھے اور خچر کا جھوٹا (پیا ہوا پانی)
پاک ہے یا ناپاک ہے؟ اسی طرح گدھے اور خچر کے گوشت کے متعلق یہ اختلاف ہے کہ اس کے

متعلق کیا فیصلہ کریں۔اب اس سلسلہ میں جو احادیث ہیں باہم متعارض ہیں۔نہ صرف احادیث متعارض ہیں بلکہ قرآن مجید کی جو آیت ہے، آئت کی تاویلات اور تعبیرات اور تفسیرات مختلف ہیں۔

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ

''وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا''(النحل۔۸)

''اللہ تعالیٰ نے گھوڑوں، خچروں اور گدھوں کو پیدا کیا ہے تا کہ تم ان پر سوار ہو۔''

بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ یہاں اللہ تعالیٰ نے محرمات میں ان کا شمار نہیں کیا ہے۔ قرآن مجید میں دیگر چیزوں کے مردار ہونے کا تذکرہ ہے لیکن ان چیزوں کا تذکرہ حرام کی حیثیت سے نہیں ہے۔

بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ اس مقام پر اللہ تعالیٰ نے سواری کا تذکرہ تو کیا ہے لیکن کھانے کا تذکرہ نہیں کیا ہے۔حالانکہ حیوانات کے سلسلہ میں ان کے گوشت کے ساتھ جو کھانے کی مصلحت متعلق ہے یہ تو اللہ تعالیٰ کا بہت بڑا انعام ہے۔

اب ان حیوانات کا کھانا بھی اگر جائز ہوتا تو اللہ تعالیٰ احسان کے بیان کرنے کے سلسلہ میں اور ایسے انعام کے بیان کرنے کے سلسلہ میں اس کا تذکرہ ضرور کرتا۔ کہ ہم نے یہ گدھے، خچر اور گھوڑے پیدا کئے ہیں اس لئے کہ تم ان کو کھاؤ اور ان پر سوار ہو۔ یہاں سواری کا تذکرہ تو ہے لیکن کھانے کا تذکرہ نہیں ہے۔تو قرآن مجید سے واضح طور پر ہمیں کوئی ایسی ہدایت نہیں ملتی کہ ہم گدھے اور گھوڑے اور خچر کے گوشت کو کھائیں یا نہ کھائیں؟

جہاں تک احادیث کا تعلق ہے تو وہ بھی آپس میں متعارض ہیں۔

حدیث میں آتا ہے کہ ایک شخص نے نبی اکرم ﷺ سے پوچھا کہ

یارسول اللہ ﷺ! میں تو بہت مفلس ہوں، میرے پاس تو کچھ بھی نہیں ہے۔

''الاحمیرات لی''

مگر چند چھوٹے چھوٹے گدھے میرے پاس باقی رہ گئے ہیں۔ اس کے علاوہ تو میرے پاس کچھ نہیں ہے تو میں کیا کھاؤں؟

حضور ﷺ نے فرمایا کہ

''کل من سمین مالک''

''اپنے مال میں سے جو تمہارے ہاں فربہ قسم کا مال ہے یعنی اچھا عمدہ مال ہے وہ کھاؤ۔''

اس حدیث سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ جو اچھے فربہ قسم کے گدھے ہیں ان کو ذبح کر کے ان کے گوشت کو کھانا چاہیے۔

لیکن باقی لوگ یہ کہتے ہیں کہ نہیں اس کو کھانا نہیں چاہیے۔اس لئے کہ غزوہ خیبر میں لوگوں نے گدھوں کو ذبح کیا اور خوب بڑے بڑے دیگچے ان سے بھر دیئے تاکہ ان کو پکا کر خوب کھایا جائے۔ نبی اکرم ﷺ کو اطلاع دی گئی کہ یا رسول اللہ ﷺ ''افنیت الحمر''۔ گدھے تو بالکل فنا کر دیئے گئے۔ان کو ذبح کر دیا گیا۔

نبی اکرم ﷺ نے حکم دیا کہ ان دیگچیوں کو الٹ دو اور آپ ﷺ نے فرمایا کہ'' انہا رجس'' یہ گندگی ہے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ گدھے وغیرہ کا گوشت ناجائز ہے۔ پھر حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے اس میں یہ بحث پیدا کی ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ چونکہ نبی اکرم ﷺ کی اجازت کے بغیر اور مال غنیمت کی تقسیم سے پہلے گدھے ذبح کئے گئے تھے۔اس وجہ سے نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ ان کا گوشت حرام ہے۔ورنہ بذات خود گدھوں کا گوشت حرام نہیں ہے۔اسی طرح صحابہ کرامؓ کے جو اقوال ہیں وہ بھی مختلف ہیں۔بعض صحابہؓ کہتے ہیں کہ گدھوں کا گوشت جائز ہے اور انہی میں سے عبداللہ ابن عباسؓ بھی ہیں۔اور بعض کہتے ہیں کہ ناجائز ہے۔

جہاں تک گدھوں کے جھوٹے کا تعلق ہے کہ گدھا اگر پانی پی لے تو اس کا بقیہ حصہ پاک ہے یا ناپاک ہے؟ اس سلسلہ میں قیاسات متعارض ہیں۔

اگر ہم یہ کہیں کہ گدھے کے جھوٹے کے ساتھ لعاب ملا ہوتا ہے اور لعاب کی پیدائش گوشت سے ہوتی ہے اور گدھوں اور خچروں وغیرہ کا گوشت کھانا ناجائز ہے، اس لئے ہم سمجھتے ہیں کہ یہ لعاب بھی نجس ہے اور گدھے کا جھوٹا ناپاک ہے۔لیکن اگر ہم لعاب کو پسینہ

پر قیاس کریں۔ جس طرح گدھے کا پسینہ ناپاک نہیں ہے تو اسی طریقہ سے گدھے کا لعاب بھی ناپاک نہیں ہے۔ تو پھر مناسب یہ ہے کہ گدھے کا جو جھوٹا ہے وہ پاک ہو۔

اس لحاظ سے جب ہم دیکھتے ہیں تو احادیث بھی متعارض، اقوال بھی متعارض اور قیاسات بھی متعارض ہیں۔ اس صورت میں وہ حکم لگاتے ہیں کہ یہ مشکوک ہے۔

یہاں پر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مشکوک کس لحاظ سے ہے؟ کیا مشکوک طہارت کے لحاظ سے ہے یا مشکوک طہوریت کے لحاظ سے ہے۔

بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ یہ مشکوک طہارت کے لحاظ سے ہے یعنی اس کے فی نفسہ پاک ہونے میں شک ہے۔ لیکن صحیح بات یہ ہے کہ اس کی طہوریت میں شک ہے یعنی اس میں شک ہے کہ گدھے کا جھوٹا پاک کرنے والا ہے یا ناپاک کرنے والا نہیں ہے۔

فرض کیجئے کہ اگر ایک شخص ایسے پانی سے وضو کرے جس میں ایک حصہ گدھے یا خچر نے پی لیا ہو تو پانی کے اس بقیہ حصے سے وضو ہو سکتا ہے یا نہیں ہو سکتا؟

فقہا کہتے ہیں کہ اگر ایک کپڑا پاک ہے، اب اگر ایسا پانی اس کپڑے کو پہنچ گیا جس کے ایک حصہ کو گدھے یا خچر نے پی لیا ہے تو اس قسم کے پانی کے پہنچنے سے وہ کپڑا نجس نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ یہ کپڑا پہلے ہی سے تو پاک تھا۔ اب اس قسم کے پانی کے پہنچنے کے بعد شک آ گیا۔

"فلا يتنجس بالشک"

اب جو چیز پہلے ہی سے پاک ہے، وہ شک کی وجہ سے نجس نہیں ہوتی۔

اگر ایک شخص کا وضو نہیں ہے اور وہ اس قسم کے پانی کے ذریعہ سے وضو کرتا ہے تو اس کا وضو نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ پہلے ہی سے وہ بغیر وضو کے ہے، تو اب وہ مطہر اور متوضی شک کی بنا پر نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح ایک کپڑا اگر ناپاک ہے اور اس قسم کے پانی کے ذریعہ سے اسے دھولیا جائے تو وہ کپڑا پاک نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ اس کپڑے کی نجاست تو یقینی تھی۔ اب شک کی بنا پر اس کی طہارت نہیں ہو سکتی۔

اس بنا پر وہ یہ کہتے ہیں کہ اس قسم کا پانی مشکوک ہے۔ اگر اور پانی نہ ہو صرف یہی پانی ہے تو ایک شخص پر لازم ہے کہ وہ اس پانی کو استعمال کر کے وضو بھی کرے اور تیمّم بھی کر لے۔ تو ان

میں سے کسی ایک چیز کے ذریعے سے ایک شخص کو یقیناً طہارت کی کیفیت پیدا ہو جائے گی۔

اس کی ایک اور مثال نبیذ التمر ہے اور اس کے سلسلہ میں تین مختلف چیزیں ہیں۔

ایک صورت تو یہ ہے کہ ایک شخص نے پانی میں کھجور ڈالی اور ابھی تک کھجور کی حلاوت اور مٹھاس کا حلول پانی میں نہیں ہوا۔ اس سے پہلے کھجور نکالی گئی تو اس قسم کے پانی کے ذریعہ سے وضو ہو سکتا ہے۔ اس پر سب کا اتفاق ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ ایک شخص پانی میں کھجور ڈالے اور کھجور کی مٹھاس وغیرہ سب پانی میں مل جائے۔ اور پانی اس حد تک گاڑھا ہو جائے کہ وہ بہنے سے نکل جائے۔ تو اس پر بالاتفاق وضو نہیں ہو سکتا۔

لیکن اگر پانی میں مٹھاس ملی ہوئی ہے اور پانی کا رنگ بدلا ہوا ہے تو اس قسم کے پانی کو نبیذ التمر کہتے ہیں۔ تو کیا اس قسم کے پانی کے استعمال سے وضو ہو سکتا ہے یا نہیں؟

اس میں ایک امام ابوحنیفہؒ کا مسلک ہے، ایک امام ابو یوسفؒ کا مسلک ہے اور ایک امام محمدؒ کا مسلک ہے۔ یہ تینوں مسلک الگ الگ ہیں۔

امام محمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ یہ پانی مشکوک ہے۔ وضو بھی اس کے ذریعے سے کر لیا جائے اور تیمم بھی کر لیا جائے۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ صرف وضو کر لیا جائے تیمم کی ضرورت نہیں ہے۔

اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ تیمم کر لیا جائے وضو نہ کیا جائے۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ سے روایت ہے کہ ایک دن نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ کون شخص آج رات میرے ساتھ جائے گا۔ میں نے کہا کہ میں تیار ہوں۔ میں اُن کے ساتھ ہو گیا۔ جب ہم صحرا میں چلے گئے، وہاں نبی اکرم ﷺ نے گول دائرہ کی شکل میں ایک خط کھینچا اور مجھے حکم دیا کہ اس گول دائرہ کے اندر رہو اور اس گول دائرہ کے باہر قدم مت نکالو۔ اور نبی اکرم ﷺ چلے گئے اور کہا کہ جب تک میں نہ آؤں، اس وقت تک اس جگہ سے تم نہ ہٹنا۔ اس کے بعد نبی اکرم ﷺ پہاڑی کے دامن میں چلے گئے۔ اور اس کے بعد بڑا شور و شغب ہوا۔ مختلف قسم کے عجیب و غریب لوگ آتے لیکن اس گول دائرہ کے باہر ہی باہر آتے تھے اور اس

گول دائرہ کو پار نہیں کرتے تھے اور پھر چلے جاتے تھے۔ میں نے سوچا کہ کہیں ایسا نہ ہوا ہو کہ نبی اکرم ﷺ کو کوئی تکلیف پہنچی ہو۔ پھر مجھے نبی کریم ﷺ کی وہ وصیت یاد آئی۔ میں اسی دائرہ میں رہا۔ صبح کے وقت نبی اکرم ﷺ واپس تشریف لائے۔ اور آپ ﷺ نے فرمایا کہ

"هل معک ماء"۔ تمہارے پاس پانی ہے؟

میرے پاس ایک لوٹا تھا۔ میں نے کہا کہ نہیں میرے پاس تو سوائے نبیذ التمر کے کچھ نہیں ہے۔ یعنی کھجور کو اگر پانی میں ڈال دیا جائے اس سے جو مٹھاس پانی میں مل جاتی ہے وہ نبیذ ہے اور کچھ نہیں ہے۔ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ

"تمرة طيبه و ماء طهور"

"کھجور پاک ہے اور پانی طہارت پیدا کرنے والا ہے۔" اور نبی اکرم ﷺ نے اسی پانی سے وضو کیا اور نماز پڑھائی۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نبیذ التمر پانی ہے اور اس کے ذریعے سے وضو ہو سکتا ہے۔

لیکن اس کے مقابلے میں امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ سرے سے یہ بات ثابت نہیں ہے کہ حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ نبی اکرم ﷺ کے ساتھ لیلۃ الجن میں تھے، اس لئے کہ حضرت ابو عبیدہؓ جو حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کے صاحبزادے ہیں ان سے علقمہؓ نے پوچھا کہ کیا تمہارے باپ لیلۃ الجن میں نبی اکرم ﷺ کے ساتھ تھے۔ ابوعبیدہؓ نے کہا کہ مجھے عبداللہ ابن مسعود نے یہ بات بیان کی ہے کہ میں نبی اکرم ﷺ کے ساتھ اس رات موجود نہیں تھا۔

شیخ محی السنۃ نے کہا ہے کہ

"وقد صح عن علقمه"

یہ بات علقمہؓ سے ثابت ہے۔ اور وہ روایت کرتے ہیں حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ سے کہ

"لم اكن ليلة الجن مع رسول الله ﷺ"

میں نبی اکرم ﷺ کے ساتھ لیلۃ الجن میں نہیں تھا۔

اور دوسری بات وہ یہ کہتے ہیں کہ لیلۃ الجن کا واقعہ مکہ معظمہ میں ہوا ہے اور قرآن مجید کی یہ آیت کہ

'' فَلَمْ تَجِدُوا مَآءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّباً ''(المائدہ۔٦)

یہ سورہ مائدہ کی آیت ہے اور اس کا تعلق مدینہ منورہ سے ہے۔ یہ آیت بعد میں نازل ہوئی ہے۔ اس لئے یہ آیت اس حدیث کے لئے ناسخ ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ پہلے نبیذ التمر کے ذریعہ سے پانی کے استعمال کی اجازت تھی۔ اس آیت کے ذریعے سے وہ اجازت منسوخ ہو گئی۔ اس لئے کہ اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ '' فَلَمْ تَجِدُوا مَآءً '' اگر تم نے مطلق پانی کو نہ پالیا پھر تم تیمم کرو۔ ظاہر بات ہے کہ نبیذ التمر ماء مطلق نہیں ہے بلکہ ماء مقید ہے۔ مقید پانی ہے، مطلق پانی نہیں ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ امام ابو یوسفؒ اور اُن کے علاوہ دیگر جو ائمہ ہیں، ان کی طرف سے یہ جرح بھی کی جاتی ہے کہ یہ جو نبیذ التمر والی روایت آئی ہے اس میں روایت کرنے والے ابوزید ہیں۔ اور ابوزید ایک ایسا آدمی ہے جو مجہول ہے۔ ہمیں نہیں معلوم کہ ابوزید کون ہے؟ ایک رجل مجہول کی روایت قبول نہیں کی جاسکتی۔

وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ ابوزید نے جو روایت کی ہے وہ ابوفزارہ نے کی ہے۔

'' و كان نباذاً ''

اور ابوفزارہ نبیذ بیچنے والا تھا۔

'' روی للناس حديث نبيذ التمر ''

اس نے لوگوں کے لئے نبیذ التمر کی حدیث روایت کی۔

'' ليمهل على الناس امر نبيذ التمر ''

تا کہ لوگوں پر اس معاملہ کو آسان بنائے کہ نبیذ التمر سے تو نبی اکرم ﷺ نے وضو کیا تھا تا کہ زیادہ سے زیادہ لوگ نبیذ التمر خریدیں۔

یہ مختلف قسم کی جرحیں کی گئی ہیں۔ ان جرحوں کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ جہاں تک ابوزید کا تعلق ہے، وہ ایک مشہور آدمی ہے۔ دو آدمیوں نے کم از کم اس سے روایت کی ہے۔ ایک اسی ابو فزارہ نے جس کا نام ہے راشد بن کیسان اور دوسرے ابوروق نے روائت کی ہے۔ محدثین کے

ہاں یہ قاعدہ مسلم ہے کہ اگر ایک شخص سے دوثقہ راوی روایت کرلیں تو اس کے بعد اس کی جہالت ختم ہو جاتی ہے۔ پھر وہ مجہول نہیں رہتا بلکہ معروف ہو جاتا ہے۔ اور ابوفزارہ کی حیثیت یہ ہے کہ وہ راشد بن کیسان زاھدی سے مشہور ہے۔ بہت بڑا زاہد اور متقی آدمی تھا۔ کسی زاہد اور متقی آدمی سے یہ توقع نہیں کی جاسکتی کہ اپنے کاروبار کو چمکانے کے لئے ایک جھوٹی حدیث کی نسبت رسول اللہ ﷺ کی طرف کرے۔ اگر وہ نباذ تھا تو نبیذ کو بیچنا فعل حرام تو نہیں ہے کہ اس کی بنا پر ہم یہ کہیں کہ اس نے نبی اکرم ﷺ کی طرف ایک جھوٹی حدیث کی نسبت کی۔

اس کے ساتھ ساتھ مصنف ابن ابی شیبہ میں اور ابوحفص نے اپنی کتاب (مسند ابن شاہین) میں اور ترمذی شریف کی دوسری جلد میں اس قسم کی روایات موجود ہیں کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نبی اکرم ﷺ کے ساتھ اس رات تشریف لے گئے تھے۔

جہاں تک اِس حدیث کا تعلق ہے کہ علقمہؒ کہتے ہیں کہ حضرت عبداللہ کہتے ہیں کہ میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ لیلۃ الجن میں نہیں تھا تو اس کا منشا یہ ہے کہ جس مقام پر نبی اکرم ﷺ تبلیغ کرنے گئے تھے اس مقام پر میں ان کے ساتھ نہیں تھا۔ بلکہ وہ ایک گول دائرہ میں بیٹھے ہوئے تھے اور نبی اکرم ﷺ نے فرمایا تھا کہ یہاں سے مت ہلو۔

چنانچہ مصنف بن ابی شیبہ میں یہ روایت ہے کہ حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ نے ایک قبیلہ الزط کے کچھ لوگوں کو دیکھا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ یہ تو بالکل مشابہ ہیں ان جنات کے جن جنات کو میں نے لیلۃ الجن میں دیکھا ہے۔

" ما اشبه هٰولآء من رايت من الجن ليلة الجن "

یہ لوگ کتنے مشابہ ہیں ان جنات سے جن کو میں نے لیلۃ الجن میں دیکھا تھا۔

جہاں تک اس دلیل کا تعلق ہے کہ " فلم تجدوا ماءً فتيمموا صعيداً طيبا " یہ آیت سورہ مائدہ کی ہے، یہ مدنی ہے اور لیلۃ الجن کا جو واقعہ ہے وہ مکی ہے۔ اس کے جواب میں صاحب الھدایہ کہتے ہیں

" وليلة الجن وقعت غير مرةٍ فلا يصح دعوى النسخ "۔

اور لیلۃ الجن کا واقعہ صرف ایک مرتبہ واقع نہیں ہوا ہے بلکہ کئی مرتبہ واقع ہوا ہے، اس لئے نسخ کا دعویٰ صحیح نہیں ہے۔ بلکہ شیخ بدرالدین شبلی نے ایک کتاب تصنیف کی ہے جس کا نام ہے ''آکام المرجان فی احکام الجان'' اس میں انہوں نے ثابت کیا ہے کہ چھ مرتبہ لیلۃ الجن کا واقعہ ہو چکا ہے یعنی نبی اکرم ﷺ نے مسلسل اپنے پورے دور زندگی میں چھ راتیں جنات کو تبلیغ کی ہے۔ صرف یہی نہیں کہ مکہ معظمہ میں تبلیغ کی ہے بلکہ مدینہ منورہ میں بھی خود بقیع الغرقد کے مقام پر نبی اکرم ﷺ نے جنات کو تبلیغ کی۔

امام ابو یوسفؒ یہ فرماتے ہیں کہ تیمم تو کرے گا لیکن وضو نہیں کرے گا۔ لیکن امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ دونوں چیزیں ہونا چاہیئں۔ وضو بھی ہونا چاہیئے اور تیمم بھی ہونا چاہیئے۔ اس لئے کہ یہاں پر جو احادیث اور روایات ہیں وہ مختلف ہیں۔ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ نبی اکرم ﷺ کے ساتھ لیلۃ الجن میں نہیں تھے اور بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی اکرم ﷺ کے ساتھ لیلۃ الجن میں موجود تھے۔ اس لئے ہمیں یہ معلوم نہیں ہے کہ کس روایت پر اعتبار کر لیں اور کس کو چھوڑ دیں۔ اسی وجہ سے ہم یہ کہتے ہیں کہ جب تمام دلائل اور تمام آثار متعارض ہوں تو نبیذ التمر کی حیثیت بھی وہی ہے جو خچر اور گدھے کے جھوٹے کی ہے۔ جس طرح خچر اور گدھے کا جھوٹا مشکوک ہے اسی طرح نبیذ التمر بھی مشکوک ہے۔ تو اس سلسلہ میں حکم یہ ہے کہ

''ویتوضا بہ و یتیمم''

ایک شخص وضو بھی کرے گا اور اس کے ساتھ ساتھ وہ تیمم بھی کرے گا۔

تعارض کے سلسلہ میں یہ بات ہے کہ سب سے پہلے اگر آیتیں کے درمیان تعارض ہو تو سنت کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ احادیث کے درمیان تعارض ہو تو اقوال صحابہ کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ اور اگر سب میں تعارض ہو تو پھر کہہ دیا جائے گا کہ یہ جو مسئلہ ہے، جو حکم ہے یہ مشکوک ہے۔ اور مشکوک کا حکم یہ ہے کہ وہاں احتیاط پر عمل کیا جائے گا۔

## شرائع قبل از اسلام

اس کے بعد ہمارے سامنے ایک اور مسئلہ آتا ہے اور وہ ہے'' **شرائع من**

**قبلنا**''یعنی انبیاء جو ہم سے پہلے گزرے ہیں ان کی طرف جب احکام شرعیہ کی نسبت کی جائے تو ان احکام شرعیہ کا مقام ہمارے لئے کیا ہے؟

اس کے دو طریقے ہیں۔ یا تو یہ کہ خود اہلِ کتاب یعنی یہودی اور عیسائی حضرت موسیٰؑ کی طرف وہ بعض احکام کی نسبت کریں کہ موسیٰؑ نے یہ ہدایت دی ہے اور حضرت عیسیٰؑ نے یہ ہدایت دی ہے۔ تو اس سلسلہ میں نبی اکرم ﷺ کی یہ ہدایت صاف ہے کہ

**''لا تصدقوا اهل الكتاب و لا تكذبوهم''**

''تم اہلِ کتاب کی تصدیق بھی مت کیا کرو اور اہلِ کتاب کی تکذیب بھی مت کیا کرو ان کو جھٹلاؤ بھی مت۔''

ہوسکتا ہے کہ اہلِ کتاب کی کوئی ایسی بات ہو جو سچی ہو اگر تم نے اس سے انکار کیا تو ایک سچی بات سے انکار کے مجرم بنو گے۔ ہوسکتا ہے کہ وہ انبیاء کی طرف ایک جھوٹی بات کی نسبت کریں اگر تم نے کہا کہ تم بالکل سچے ہو تو جھوٹی بات کی تصدیق کے مجرم بنو گے۔ لہٰذا ان کے سلسلہ میں بالکل توقف کرو۔ بس تم یہ کہا کرو کہ انبیاء نے جو کچھ بھی فرمایا ہے وہ حق ہے۔ ہمارے لئے یہی راستہ ہے۔ تو اہلِ کتاب ہمارے سامنے کسی ایسی بات کی روایت کردیں جس کی نسبت حضرت موسیٰؑ یا حضرت عیسیٰؑ یا دیگر کوئی انبیاء علیہ السلام کی طرف نسبت کی گئی ہو تو ہم اس سلسلہ میں توقف کریں گے اور وہ ہمارے اوپر حجت نہیں ہے۔ لیکن اگر قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے انبیاء علیہم السلام کی طرف کسی حکم کی نسبت کی یا حضور اکرم ﷺ نے اپنی احادیث میں انبیاء علیہم السلام کی طرف کسی تعلیم یا ہدایت کی نسبت کی ہو تو اس سے یہی معلوم ہوگا کہ اس تعلیم یا اس ہدایت کی نسبت انبیاء کی طرف صحیح ہے۔ اس لئے کہ قرآن مجید میں کسی نبی کی کسی تعلیم کا بیان ہونا یا حضور ﷺ کی سنت میں کسی ہدایت یا تعلیم کا بیان ہونا اس بات کی قطعی ضمانت ہے کہ وہ تعلیم و ہدایت انبیاء علیہم السلام کی طرف منسوب ہے اور اس کی نسبت بالکل صحیح ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس قسم کی تعلیم اور ہدایت کے سلسلہ میں ہمارا رویہ کیا ہوگا؟ یہ ہمارے لئے یعنی امت محمدیہ کے لئے حجت ہے یا نہیں؟

صحیح بات یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں یا نبی اکرم ﷺ نے حدیث میں

انبیاء علیہم السلام کی طرف کسی حکم کی نسبت کردی لیکن ساتھ ساتھ کچھ ایسے اشارے بھی کئے کہ جن سے معلوم یہ ہوتا ہو کہ یہ حکم ہمارے لئے نہیں ہے بلکہ یہ حکم انہی کے ساتھ مخصوص ہے۔ تو اس قسم کی ہدایات و تعلیمات جو انبیاء کی طرف منسوب ہوں وہ ہمارے لئے حجت نہیں ہیں۔

مثال کے طور پر قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ

'' فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِيْنَ هَادُوْا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبٰتٍ اُحِلَّتْ لَهُمْ ''(النساء۔۱۶۰)

یہودیوں کے ظلم، ان کی ظالمانہ کارروائیوں کی بنا پر ہم نے ان پر حرام کی ہیں وہ تمام طیبات اور وہ تمام پاکیزہ چیزیں جو ان کے لئے حلال کی گئی تھیں۔

اس آیت سے یہ حقیقت معلوم ہوتی ہے کہ بہت سے پاکیزہ چیزیں ان پر حرام کی گئیں۔ یہاں اللہ تعالیٰ نے فرمایا'' فَبِظُلْمٍ '' ان کے ظلم کی بنا پر۔ اس میں اس حقیقت کی طرف اشارہ ہے کہ تمہارے لئے یہ حکم نہیں ہے۔ ہم ان چیزوں سے اپنے آپ کو نہیں بچائیں گے۔ اونٹ کا گوشت ہے یا اس قسم کی دیگر چیزیں اور چربی وغیرہ سے اپنے آپ کو نہیں بچائیں گے۔

ایک اور مقام پر اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

'' وَعَلَى الَّذِيْنَ هَادُوْا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِىْ ظُفُرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُوْمَهُمَآ اِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُوْرُهُمَآ اَوِ الْحَوَايَآ اَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ''(الانعام۔۱۴۶)

''اور جن لوگوں نے یہودیت اختیار کی اُن پر ہم نے سب ناخن والے جانور حرام کر دیئے تھے اور گائے اور بکری کی چربی بھی بجز اُس کے جو ان کی پیٹھ یا اُن کی آنتوں سے لگی ہو یا ہڈی سے لگی رہ جائے۔''

اور پھر فرمایا کہ

'' ذٰلِكَ جَزَيْنٰهُمْ بِبَغْيِهِمْ وَاِنَّا لَصٰدِقُوْنَ ''(الانعام۔۱۴۶)

''یہ ہم نے ان کو سزا دی ہے ان کی بغاوت اور سرکشی کی بنا پر اور ہم سچے ہیں۔''

'' ذٰلِكَ جَزَيْنٰهُمْ بِبَغْيِهِمْ '' کے الفاظ سے اس حقیقت کی طرف اشارہ

ہے کہ تمہارے اوپر یہ چیزیں حرام نہیں ہیں۔ گویا کتاب اور سنت میں اگر ایسے اشارت ملتے ہوں جن سے معلوم ہوتا ہو کہ یہ حکم انہی کے لئے ہے اور تمہارے لئے نہیں ہے۔ کتاب وسنت میں اس قسم کی کچھ تصریحات ملتی ہوں تو پھر وہ تعلیمات اور وہ ہدایات انہی کے ساتھ مخصوص ہوں گی اور ہمارے لئے حجت نہیں ہوں گی۔ لیکن اگر انبیاء کی طرف کسی تعلیم وہدایات کی نسبت کتاب اللہ میں یا سنت رسول اللہ ﷺ میں کی جائے اور وہاں کچھ ایسے اشارے نہ ہوں جن سے یہ معلوم ہوتا ہو کہ یہ حکم انہی کے لئے خاص ہے۔ تو وہ تعلیمات وہدایات جس طرح ان کے لئے حجت ہیں اسی طرح ہمارے لئے بھی حجت ہیں۔ لیکن اس حیثیت سے نہیں کہ یہ انبیاء کی طرف منسوب شرائع ہیں بلکہ اس حیثیت سے کہ اب یہ ہماری شریعتِ محمدیہ کا ہی ایک جزو ہیں۔

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ

**"وَ كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيْهَآ اَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْاَنْفَ بِالْاَنْفِ وَالْاُذُنَ بِالْاُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوْحَ قِصَاصٌ"** (المائدہ۔۴۵)

"اور ہم نے نبی اسرائیل پر توراۃ میں یہ فرض کر دیا تھا کہ نفس کو نفس کے بدلہ میں قتل کیا جائے گا، کان کو کان کے بدلہ میں کاٹ دیا جائے گا، آنکھ کو آنکھ کے بدلہ میں نکال دیا جائے گا اور دانت کو دانت کے بدلہ میں اکھاڑا جائے گا اور تمام زخم آپس میں ایک دوسرے کے بدلہ میں قصاص ہیں۔"

یہاں پر کوئی ایسا قرینہ نہیں ہے کہ جس سے یہ معلوم ہوتا ہو کہ یہ حکم بنی اسرائیل کے لئے ہے اور تمہارے لئے نہیں ہے۔ اِس لئے یہ حکم ہمارے لئے بھی ہوگا۔

یہ حکم قصاص ہمارے لئے بھی ہے لیکن نہ اس حیثیت سے کہ یہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی شریعت کا جزو ہے بلکہ اس حیثیت سے کہ یہ خود شریعت محمدیہ ہی کا ایک جزو ہے۔

مولانا محمد عبدالحق مولف تفسیر حقانی، حسامی کی شرح میں فرماتے ہیں کہ

**" لانہ اذا بینہ اللہ فی کتاب رسولنا من غیر نکیرٍ منہ فصار کانہ جزء من دیننا"**

"اس لئے کہ جب اس حکم کو اللہ تعالیٰ کی نے ہمارے رسول ﷺ کی کتاب میں بیان

گیا ہے اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس پر کچھ نکیر نہیں ہے یعنی اس کی نفی اشارۃً یا صراحتاً نہیں ہے۔ تو گویا یہ ہمارے ہی دین کا ایک حصہ ایک جزو ہو گیا۔"

اس سے بالکل یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ امت محمدیہ کے لئے جہاں تک شرعی قانون کے ماخذ اساسیہ کا تعلق ہے اور جہاں تک شرعی احکام کے سلسلہ میں کسوٹی اور معیار کا تعلق ہے وہ گزشتہ انبیاء علیہم السلام نہیں ہیں بلکہ صرف محمد ﷺ ہی کی شخصیت ہے۔ کوئی بھی تعلیم و ہدایت جس کی نسبت نبی اکرم ﷺ کے ماسوا دیگر انبیاء کی طرف کی جائے گی تو اس کو ہم نبی اکرم ﷺ کی طرف منسوب تعلیمات و ہدایات پر جانچیں اور پرکھیں گے۔ ان کے ساتھ اگر وہ موافق ہے تو ہم اسے قبول کریں گے۔ اس کے خلاف ہے تو یہ کہیں گے کہ منسوخ ہے یا ناقابلِ اطاعت ہے یا اس کی نسبت انبیاء کی طرف صحیح نہیں ہے۔

معیار حق کے سلسلہ میں یہ بات بالکل حقیقت ہے کہ صرف محمد ﷺ ہی امت محمدیہ کے لئے معیار حق ہیں اور معیار ہدایت ہیں۔ بلکہ حقیقت میں ہر امت کے لئے وہی نبی معیار حق ہوتا ہے جو نبی اسی امت کی طرف مبعوث ہوتا ہے۔ چنانچہ اس سلسلہ میں وہ حقیقت بالکل صاف ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ "**أمتهو كون انتم كما تهوكت اليهود و النصارىٰ**"

"کیا تم اس طرح مذبذب اور متردد ہو جس طرح یہودی و نصاریٰ تھے۔"

پھر آپ ﷺ نے فرمایا کہ

"**لقد جئتكم بها بيضاء نقية**"

کہ میں تمہارے پاس لے آیا ہوں اس ملت حنیفیہ کو اس حالت میں کہ وہ بالکل صاف اور روشن ہے۔

اور پھر آپ ﷺ نے فرمایا کہ

"**لو كان موسىٰ حياً ما وسعه الا اتباعي**"

"اگر آج کے دن حضرت موسیٰ زندہ ہوتے تو ان کے لئے سوائے میری تابعداری کے اور کوئی راستہ نہ ہوتا۔"

اور پھر آپ ﷺ نے فرمایا کہ

اگر وہ زندہ ہوتے اور تم ان کی تابعداری کر کے مجھے چھوڑ دیتے

''لضللتم عن سواءِ السبیل''

تو تم سیدھے راستے سے بھٹک جاتے گمراہ ہو جاتے۔

## اقسامِ جرح

جن وجوہ کی بنا پر محدثین پر یا ان کی روایات پر جرح کی جاتی ہے تو ان میں جرح کی بعض وجوہ مقبول ہیں اور بعض وجوہ مردود ہیں۔

## وجوہِ مقبول

۱۔ وجوہِ جرح جو مقبول ہیں ان میں ایک وجہ یہ ہے کہ ایک روایت کرنے والے کے متعلق جب یہ بات ثابت کی جائے کہ اس کا حافظہ کمزور ہے اور پوری طرح ایک حدیث کے مفہوم اور مضمون کو یاد نہیں رکھ سکتا۔ یا عمر کے پہلے حصے میں تو اس کا حافظہ اچھا خاصا تھا لیکن عمر کے آخری حصہ میں اس کے حافظے میں خرابی آ گئی ہے لیکن وہ حدیث بیان کرتا ہے۔ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ حدیث کہاں تک صحیح ہو گی؟

وہ اگر ایسا شخص ہے جس کے متعلق یہ ثابت ہے کہ پہلے ہی سے اس کا حافظہ کمزور ہے اور حدیث کا مفہوم اور مضمون اس سے گڈمڈ ہوتا ہے تو اس قسم کی حدیث کو **حدیث ضعیف** کہتے ہیں۔ اس قسم کی روایت کرنے والا اگر دیگر ثقہ راویوں کے ساتھ حدیث کے مضمون اور مفہوم میں اتفاق رکھتا ہے پھر تو اس کی حدیث قبول کی جائے گی لیکن اگر وہ ایک ایسی حدیث کی روایت کرتا ہے اور اُس حدیث میں بعض ایسے الفاظ کا اضافہ کرتا ہے جو دیگر ثقہ راویوں کے پاس نہیں ہیں یعنی دیگر ثقہ راوی اس اضافہ کی روایت نہیں کرتے۔

مثال۔ مثال کے طور پر حضرت اعمشؒ ایک محدث ہیں اور حضرت اعمش کے بہت سے شاگرد ہیں۔ اب سارے شاگرد ایک حدیث کی روایت کرتے ہیں لیکن ان کے برعکس ایک اور شاگرد ہے جو حافظہ کے لحاظ سے کمزور ہے اور مضمون کو پوری طرح بغیر کسی کمی بیشی کے یاد نہیں رکھ سکتا، وہ

اس حدیث میں کسی اضافہ کی روایت کرتا ہے یا اس حدیث کو ایک نئے ڈھنگ اور نئے طریقے سے بیان کرتا ہے تو اس قسم کی روایت کو کہتے ہیں غریب ضعیف اور اس قسم کی حدیث جو غریب ضعیف ہو وہ قابلِ قبول نہیں ہے۔ اگر ایک روایت کرنے والا ایسا ہے کہ عمر کے پہلے حصہ میں تو وہ اچھا خاصا صاحب حفظ تھا لیکن عمر کے آخری حصہ میں اُس کے حافظہ میں خرابی آ گئی تو ایسی صورت میں محدثین اس راوی کی ان روایات کو تو لیتے ہیں جو روایات اُس کی جوانی کے عالم میں اور حافظہ کی خرابی سے پہلے روایت کی گئی ہیں۔ لیکن ان روایات کو ضعیف قرار دیتے ہیں جو روایات وہ بیان کرتا ہے اس دور میں جب اس کے حافظے میں خرابی آ گئی۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حافظے کا ضعف راوی میں ایک ایسا سبب جرح ہے کہ یہ سبب طعن اور سبب جرح ایک مقبول سبب ہے۔

اگر ایک استاد کے بہت سے شاگرد ہیں۔ دیگر شاگرد تو ایک حدیث میں ایک اضافہ کی روایت نہیں کرتے لیکن ایک روایت کرنے والا اضافہ کی روایت کرتا ہے لیکن وہ ثقہ ہے اور قابلِ اعتماد ہے اور اس کے حافظے اور ضبط میں کسی قسم کی خرابی کی نشاندہی نہیں کی جا سکتی تو اس قسم کی حدیث کو قبول کر لیا جائے گا۔ یہ سبب طعن نہیں ہے اور اس قسم کے اضافہ کو یا اس قسم کی روایت کو محدثین غریب صحیح کہتے ہیں۔ غریب صحیح کو قوانین کے اخذ میں محدثین قابل قبول سمجھتے ہیں۔

۲۔ دوسرا سبب یہ ہے کہ اگر ایک حدیث کا روایت کرنے والا ایسا آدمی ہے جس پر جھوٹ کی تہمت ہے یعنی متہم بالکذب ہے۔ اور وہ اس قسم کی روایات ہمارے سامنے پیش کرتا ہے جو روایات احادیث صحیحہ کے ذخیرہ کے مضمون سے بالکل خلاف ہوں، عجیب و غریب قسم کی روایات بیان کرتا ہے اور ان روایات کے مضمون کا کوئی اثر ہمیں قرآن مجید میں نہیں ملتا، احادیث مشہورہ اور احادیث صحیحہ کے ذخیرہ میں نہیں ملتا اور وہ شخص مجہول ہے اور ہمیں یہ معلوم نہیں ہے کہ وہ ثقہ ہے یا غیر ثقہ ہے تو اس قسم کی روایات کو منکر کہا جاتا ہے اور اس قسم کے راوی کو منکر الحدیث کہتے ہیں۔ یہ اس قسم کی روایات ہمارے سامنے بیان کرتا ہے جو نا آشنا اور اجنبی قسم کی ہیں اور احادیث صحیحہ کے ذخیرہ کے ساتھ ان روایات کی کوئی مناسبت نہیں ہے۔

کبھی کبھی یہ بھی ہوتا ہے کہ ایک حدیث کی روایت کرنے والا ایک ایسا شخص ہوتا ہے جو

بذاتِ خود ثقہ اور قابل اعتماد ہوتا ہے لیکن اس حدیث کے جو دیگر روایت کرنے والے ہوتے ہیں جو ثقہ اور قابلِ اعتماد ہوتے ہیں۔ وہ تمام روایت کرنے والے اس حدیث کو ایک دوسری طرز پر روایت کرتے ہیں۔ اِس ایک راوی اور دوسرے راویوں کی روائت کے درمیان کسی طریقہ سے تطبیق بھی ممکن نہیں ہے تو ہم یہ کہیں گے کہ اس ایک راوی کو ایک قسم کا وہم ہو گیا ہے۔ اس کو ہم وہم پر محمول کریں گے۔

## وجوہِ نامقبول

بعض وجوہ جرح ایسی ہیں جو مقبول نہیں ہیں۔

ا۔ مثال کے طور پر کسی روایت کرنے والے یا کسی عالم کے متعلق یہ بات کہ یہ نوعمر یا لڑکا ہے۔ کیا سمجھتا ہے؟ تو نوعمری یعنی کسی کی عمر کا کم ہونا یہ ایک ایسا سبب نہیں ہے کہ جسے ہم کہیں کہ یہ مقبول طور پر سبب جرح ہے۔

مثال کے طور پر حضرت سفیان ثوریؒ اور امام ابو حنیفہؒ کے درمیان کچھ معاصرانہ چشمک اور معاصرانہ رقابت تھی تو کبھی کبھی سفیان ثوریؒ کہا کرتے تھے کہ

”ما يقول هذا الشاب حديث السن عندی“

یہ نوجون نوعمر میرے سامنے کیا کہہ سکتا ہے۔ اس کی آراء کی میرے سامنے کیا وقعت ہے۔؟

تو کسی کی نوعمری یہ جرح کا سبب نہیں ہے۔

۲۔ اسی طرح یہ کہنا کہ فلاں شخص بہت زیادہ احادیث کی روایت کرتا ہے۔ یہ بھی ایک ایسا سبب نہیں ہے کہ جس کی بنا پر ہم یہ کہیں کہ فلاں راوی اس بنا پر مجروح ہے۔ کمزور ہے کیونکہ اس کی روایات کی تعداد زیادہ ہے۔

مثال کے طور پر بعض لوگوں نے امام ابو یوسفؒ پر یہ جرح کی ہے کہ وہ احادیث کی روایات بہت زیادہ کرتے ہیں۔ لیکن احادیث کی روایات میں اضافہ اگر سبب جرح ہے تو سب سے زیاہ حضرت ابو ہریرہؓ ہی مجروح ہوں گے۔ اس لئے کہ تقریباً پانچ ہزار احادیث کی روایت حضرت ابو ہریرہؓ نے کی ہے۔

۳۔ اسی طرح یہ بھی ایک معقول سبب جرح نہیں ہے کہ فلاں روایت کرنے والا گھوڑے پر سواری کرتا ہے اور گھڑ دوڑ میں گھوڑوں کو دوڑاتا ہے۔ اس لئے کہ گھوڑے پر سواری اور گھوڑوں کو دوڑانا یہ کوئی ناجائز اور معصیت کا کام نہیں ہے۔

۴۔ پھر یہ بات اپنی جگہ پر ثابت شدہ ہے کہ اگر ایک روایت ایسی ہے کہ اس روایت کے علسلہ میں اختلاف ہے یا اگر ایک روایت کرنے والا ہے اس میں اختلاف ہے۔ بعض محدثین ایک روایت کو مجروح سمجھتے ہیں اور اُس روایت پر جرح کرتے ہیں اور بعض محدثین اسی روایت کی تعدیل کرتے ہیں۔ ایک روایت کے متعلق علمائے جرح وتعدیل کی آراء اگر مختلف ہیں تو ہم جرح کو تعدیل پر ترجیح دیں گے۔ لیکن شرط یہ ہے کہ جرح مبہم جرح نہ ہو بلکہ جرح مفسّر ہو۔ اگر ہمارے سامنے بعض ائمہ جرح وتعدیل کے ایسے اقوال آجائیں کہ انہوں نے کی راوی پر جرح کی ہے یا کسی روایت پر جرح کی ہے لیکن وہ جرح مبہم ہے۔

مثلاً یہ حدیث کہ ''لیس بشی''

یہ حدیث کمزور ہے اور اس حدیث کا جو فلاں راوی ہے یہ قابل اعتماد نہیں ہے یا ثقہ نہیں ہے تو اس قسم کی جرح، جرح مبہم ہے۔ اس جرح مبہم کو ہم تعدیل کے مقابلہ میں معتبر قرار نہیں دے سکتے۔ لیکن اگر ایک جرح مفسر ہے۔ اس کے اسباب بیان کئے گئے ہیں تو پھر ہم یہ دیکھیں گے کہ اس جرح کے جن اسباب کی نشاندہی کی گئی ہے وہ اسباب جرح کے لئے معقول اسباب ہیں یا نہیں۔ یا اس قسم کے اسباب ہیں کہ فلاں نوعمر ہے یا فلاں بہت زیادہ روایت کیا کرتا ہے۔ اگر جرح کے ایسے اسباب ہوں جو غیر معقول ہوں تو تعدیل کے مقابلہ میں ہم جرح کا اعتبار نہیں کر سکتے۔ لیکن اگر اسباب معقول ہیں تو پھر جرح کو تعدیل پر مقدم کریں گے اور جرح کو ہم تعدیل کے مقابلہ میں ترجیح دیں گے۔ لیکن شرط یہ ہے کہ جرح کرنے والے ایسے محدثین ہوں جو خیر خواہی اور حق بینی کے لحاظ مشہور ہوں۔ لیکن ایسے ناقدین اور محدثین جن کے متعلق یہ ثابت ہو کہ یہ بہت زیادہ مذہبی تعصب میں مبتلا ہیں اور خواہ مخواہ بعض لوگوں پر جرح کرتے ہیں تو ان کی جرح کو معتبر قرار نہیں دیا جائے گا۔

مثلاً ابن الجوزی ہے اور خطیب بغدادی ہیں۔ اس قسم کے لوگ اگر کسی حدیث کے

متعلق یہ کہیں کہ یہ حدیث مجروح ہے اور اس حدیث کی روایت کرنے والے کمزور ہیں اور اس کے مقابلہ میں کچھ اور محدثین ہیں وہ اس راوی کی توثیق کرتے ہیں، راوی کی تعدیل کرتے ہیں تو ہم اس تعدیل کو ترجیح دیں گے۔ جرح کو ترجیح نہیں دیں گے۔ اس لئے کہ ابن جوزی اور خطیب بغدادی وغیرہ ایسے محدثین اور ناقدین ہیں جو تعصب کے سلسلہ میں مشہور ہیں اور خیر خواہی، انصاف، سچائی اور غیر جانبداری کے لحاظ سے مشہور نہیں ہیں۔ چنانچہ بن جوزی اور خطیب بغدادی تو یہ کہتے ہیں کہ

"**اسمٰعیل ابن حماد ابن ابی حنیفة ثلاثة هم الضعفاء**"

کہ اسمٰعیل اور اسمٰعیل کا باپ حماد اور حماد کا باپ امام ابو حنیفہ سب کے سب کمزور ہیں۔ ان میں سے کوئی قابل اعتماد نہیں۔

۵۔ اسی طرح سے ہمیں یہ بھی دیکھ لینا چاہیئے کہ کبھی کبھی بعض محدثین اور ائمہ ایسے بھی ہوتے ہیں کہ ایک ہی زمانہ کے ہوتے ہیں اور ان کے درمیان کسی نہ کسی حد تک معاصرانہ رقابت ہوتی ہے اور اِسی معاصرانہ چشمک اور رقابت کی بنا پر کبھی کبھی ان میں سے ایک، دوسرے کے متعلق سخت قسم کی رائے وقتی طور پر ظاہر کر دیتا ہے۔ تو اس قسم کی آراء کا بھی ہمیں اعتبار نہیں کرنا چاہیئے۔

مثال کے طور پر امام مالکؒ نے (محمد بن اسحاق (جو مغازی اور سیَر) کے مشہور امام ہیں) کے متعلق یہ رائے ظاہر کی ہے کہ

"**دجال الدجاجلة**" کہ دجالوں میں سب سے بڑا دجال ہے۔

اس طرح یحییٰ بن معین نے امام احمد بن حنبل پر جرح کی ہے۔ ابن ابی زید نے امام مالکؒ کے اوپر اور امام مالکؒ نے ابن ابی زید کے متعلق کچھ اسی قسم کی باتیں کہی ہیں۔ امام شافعیؒ نے حسن بن صالح کے بارے میں اور حسن بن صالح نے امام شافعیؒ کے بارے میں اس قسم کی آراء کا اظہار کیا ہے۔ یا سفیان ثوری نے بعض باتیں امام ابو حنیفہؒ کے متعلق کہی ہیں۔ لیکن یہ انفرادی قسم کی آراء ہیں اور صرف معاصرانہ رقابت کی بنا پر اس قسم کی آراء کا اظہار ہوا ہے لہٰذا ان کا اعتبار نہیں کیا

جاسکتا۔

## افعال رسول ﷺ

اس کے بعد اب ہمارے سامنے حضور ﷺ کے افعال آتے ہیں۔اب تک جو بحث ہو رہی تھی یہ نبی اکرم ﷺ کے اقوال اور آپ ﷺ کے فرمودات سے متعلق تھی۔جس طرح رسول اکرم ﷺ کے اقوال کی تابعداری کی جاتی ہے اسی طرح نبی اکرم ﷺ کے اعمال کی حیثیت بھی اسوہ حسنہ کی ہے اور امت کے لئے مناسب ہے کہ وہ نبی اکرم ﷺ کے افعال کی تابعداری کرے۔

لیکن یہاں پر سب سے زیادہ جو سوال پیدا ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ اگر نبی اکرم ﷺ کا کوئی فعل موجود ہے اور اس کے ساتھ حضور ﷺ کا کوئی حکم نہیں ہے تو نبی کرم ﷺ کا فعل وجوب اور لزوم کو پیدا کرتا ہے یا نہیں؟ کیا ایک چیز کو لازم اور واجب قرار دینے کے لئے یہ کافی ہے کہ ہم یہ ثابت کریں کہ حضور ﷺ نے یہ کام کیا ہے یا یہ بھی ضروری ہے کہ نبی اکرم ﷺ یہ تصریح بھی فرمائیں کہ جس طریقہ سے میں نے کام کیا ہے تم بھی اُسی طرح کام کرو؟

اس سلسلہ میں ایک تو وہ افعال ہیں جو نبی اکرم ﷺ کے ساتھ مخصوص ہیں یعنی ایسی دلیل اور ایسا قرینہ موجود ہے جس کی بنا پر ہم یہ سمجھتے ہیں کہ یہ فعل نبی اکرم ﷺ کے ساتھ مخصوص ہے اور آپ ﷺ کی ہی خصوصیت ہے۔اس قسم کے فعل کی بنا پر وہ کام ہمارے اوپر واجب نہیں ہو جاتا اور ہم وہ کام نہیں کر سکتے کیونکہ وہ نبی اکرم ﷺ کے ساتھ مخصوص تھا۔

## مثال

مثلاً ہم یہ دیکھتے ہیں کہ حضور ﷺ نے تہجد کی نماز پڑھی اور ہمیشہ ہمیشہ کے لئے حضور ﷺ نے تہجد کی نماز پڑھی ہے۔اس بنا پر تہجد ہمارے اوپر لازم نہیں ہو سکتی۔

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ

''وَ مِنَ الَّيۡلِ فَتَهَجَّدۡ بِهٖ نَافِلَةً لَّكَ عَسٰۤى اَنۡ يَّبۡعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحۡمُوۡدًا'' (بنی اسرائیل۔۷۹)

''اور رات کو تہجد پڑھو، یہ تمہارے لئے نفل ہے، بعید نہیں کہ تمہارا رب تمہیں مقامِ

محمود پر فائز کردے۔"

اس آئت میں نافلة لک سے تخصیص معلوم ہوتا ہے۔

مثال کے طور پر یہ چیز بھی ہمارے سامنے ہے کہ نبی اکرم ﷺ مکہ معظمہ میں ۸ھ میں فاتحانہ طور پر داخل ہوئے اور مکہ معظمہ میں بعض آدمی ایسے تھے جن کے قتل کا حکم بھی حضور ﷺ نے صادر فرمایا اور کسی نہ کسی حد تک مکہ معظمہ میں مشرکین کی قتل وخونریزی بھی ہوئی۔ لیکن اب کوئی شخص یہ نہیں کہہ سکتا کہ چونکہ نبی اکرم ﷺ فاتحانہ طور پر مکہ میں داخل ہوئے اور انہوں نے کچھ لوگوں کو قتل کیا ہے۔ اس لئے اب ہمارے لئے بھی یہ جائز ہے کہ ہم مکہ معظمہ میں داخل ہوکر اس طریقہ سے جنگی کارروائیاں کرتے رہیں۔ اس لئے کہ حضور ﷺ نے فرمایا ہے کہ مکہ معظمہ کو اللہ تعالیٰ نے حرام قرار دیا ہے ابتداء ہی سے ہمیشہ ہمیشہ کے لئے اور مجھ سے پہلے مکہ معظمہ کسی کے (جنگ و جدل) کے لئے حلال نہیں ہوا تھا اور نہ میرے بعد مکہ معظمہ کسی کے لئے حلال ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا۔

" و انما احلت لی ساعةً من النهار "

اور صرف ایک ضرورت کی بنا پر دن کے ایک تھوڑے سے حصہ میں مکہ معظمہ میں خونریزی اور قتل وقتال میرے لئے جائز قرار دیا گیا تھا۔ پھر آپ ﷺ نے فرمایا کہ

" لا یختلیٰ خلاها و لا یُعضد شو کها و لا ینفر صیدها "

مکہ معظمہ کے گیاہ کو نہیں کاٹا جائے گا۔ مکہ معظمہ کے درختوں کو نہیں کاٹا جائے گا اور مکہ معظمہ کے شکار کو نہیں بھگایا جائے گا۔

نبی اکرم ﷺ نے خود یہ تصریح فرمائی ہے کہ مکہ معظمہ میں جو کچھ میں نے کیا ہے یہ صرف میری خصوصیت ہے۔ تو اس قسم کے افعال جن کے متعلق دلائل سے یہ معلوم ہو جائے کہ یہ افعال نبی اکرم ﷺ کے ساتھ مخصوص ہیں۔ ان کے متعلق تو تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ ان افعال کی تابعداری ہم نہیں کریں گے اور ان کی تابعداری ہم پر لازم نہیں ہے۔

اگر کوئی ایسا فعل ہے جو نبی اکرم ﷺ سے سہواً، بھول کر صادر ہوا ہے تو اس فعل کی تابعداری بھی ہم پر لازم نہیں ہے۔

مثال کے طور پر یہ جو روایت میں آتا ہے کہ ظہر یا عصر یا عشاء کی نماز تھی اور نبی اکرم ﷺ نے دو رکعت نماز پڑھی اور پھر آپ ﷺ نے سلام پھیرا۔ اس کے بعد کھجور کا ایک تنا جو زمین پر پڑا ہوا تھا، اس کے ساتھ بیٹھ کر حضور ﷺ نے تکیہ لگایا۔ اس کے بعد پھر ایک شخص آیا جس کے ہاتھ لمبے تھے، گھٹنوں سے اس کے ہاتھ نیچے تھے اسے ذوالیدین کہتے تھے۔ اس نے کہا کہ

''اقصرت الصلوٰۃ یا رسول اللہ ام نسیت؟''

یا رسول اللہ ﷺ اس نماز میں قصر ہوئی ہے یعنی اب نماز فی الواقع دو (۲) رکعت ہوگئی ہے یا آپ بھول گئے ہیں؟

حضور ﷺ نے فرمایا کہ

''کل ذٰلک لم یکن''

ان میں سے کوئی ایک بات بھی نہیں ہوئی۔

ذوالیدین نے عرض کیا کہ

''یا رسول اللہ! بعض ذٰلک قد کان''

ان میں سے ایک بات تو ضرور ہوئی ہے۔

اس کے بعد جب نبی ﷺ نے حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ سے تصدیق کی تو اس کے بعد نبی اکرم ﷺ نے باقی دو رکعت نماز پڑھی اور سجدہ سہو ادا کیا۔

اس فعل کی پیروی کرتے ہوئے ہمارے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ ہم بھی جب دو رکعت نماز پڑھیں بجائے چار کے تو ہم بھی سلام پھیریں اور اسی طریقہ سے آپس میں گفتگو بھی کریں۔ اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ نے سلام پھیرا تھا اور کھجور کے تنے کے ساتھ تکیہ لگایا تھا۔ حالانکہ یہ افعال نبی اکرم ﷺ سے سہواً صادر ہوئے تھے۔ وہ افعال جو نبی اکرم ﷺ سے سہواً صادر ہوئے ہیں ان کا اتباع واجب نہیں ہے اور نہ ان کا اتباع جائز ہے۔

سنن زوائد

اور اگر ایسے افعال ہیں جو نبی اکرم ﷺ سے بتقاضائے طبع یا بتقاضائے عادت صادر ہوئے ہیں، چونکہ حضور ﷺ عرب کے باشندے تھے، عرب ہونے کی حیثیت سے یا قریشی ہونے

کی حیثیت سے نبی اکرم ﷺ نے بطور عادت اگر بعض افعال ادا کئے ہیں تو اس پر بھی تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ ان افعال کی تابعداری بھی واجب نہیں ہے۔

مثال کے طور پر تیل کے لگانے میں، لباس کے استعمال میں، جوتے کے پہننے میں نبی اکرم ﷺ کے کچھ خاص آداب تھے۔ ان آداب اور عادات کی پیروی اگر ہم کرتے ہیں اس حیثیت سے کہ یہ نبی اکرم ﷺ ہی کے عادات واطوار ہیں بلاشبہ مستحسن، پسندیدہ اور مستحب ہے لیکن نبی اکرم ﷺ کی اس قسم کے عادات واطوار کی تابعداری اور پیروی ہم پر لازم نہیں ہے۔ انہیں سنن زوائد کہتے ہیں۔ یہاں افعال کے سلسلہ میں تو اتفاق ہے۔

لیکن اختلاف ایسے افعال میں ہے جو افعال حضور ﷺ سے بتقاضائے عادت بھی صادر نہیں ہوئے ہیں۔ وہ آپ ﷺ کی ذات کے ساتھ مخصوص بھی نہیں ہیں اور آپ ﷺ سے سہواً بھی سرزد نہیں ہوئے ہیں لیکن پھر بھی اس قسم کے افعال میں نبی اکرم ﷺ کی تابعداری واجب ہے یا نہیں ہے؟

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر ایک فعل نبی اکرم ﷺ سے بطور عادت اور سہواً صادر نہیں ہوا ہے تو صرف یہ بات جب ثابت ہو جائے کہ حضور ﷺ نے فلاں فعل سَر انجام دیا ہے تو ہمارے اوپر لازم ہے کہ ہم بھی وہ فعل سَر انجام دیں۔ اگر چہ اس کے ساتھ نبی اکرم ﷺ کا یہ قول نہ ہو کہ تم بھی ایسا کرو جیسا میں نے کیا ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر ایک فعل نبی اکرم ﷺ سے سہواً سرزد نہ ہوا ہو، نبی ﷺ کی خصوصیت نہ ہو اور نبی ﷺ کی عادت نہ ہو، پھر صرف یہ بات کہ نبی اکرم ﷺ نے ایک فعل ادا کیا ہے یہ کافی نہیں ہے کہ وہ فعل ہمارے اوپر لازم اور واجب ہو اور ہم لازماً وہ فعل سَر انجام دیں۔ جب تک کہ نبی اکرم ﷺ نے یہ نہ فرمایا ہو کہ تم بھی اس طریقہ سے کرو جس طریقہ سے میں نے کیا ہے۔ اصل میں محل اختلاف حنفیہ اور شافعیہ کے درمیان یہی بات ہے۔

شافعیہ ایک بات یہ کہتے ہیں کہ نبی اکرم ﷺ کا فعل بھی امر ہے جس طرح قول امر ہے۔ "**والامر للوجوب**" اور امر وجوب کے لئے ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ

''وَمَا اَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيْدٍ''(ھود۔۹۷)

یہاں امر سے مراد فعل ہے کہ فعلِ فرعون صحیح اور درست فعل نہیں تھا۔لیکن امر سے اگر قول مراد ہوتا تو

''القول یوصف بالسدید لا بالرشید''

عرب کی عادت اور عرف میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ''وما قول فلان برشید'' بلکہ کہا جاتا ہے کہ وما قول فلان بسدید۔ کہ فلاں کا قول سچا نہیں ہے، درست نہیں ہے۔رشید کا استعمال اقوال کے ساتھ نہیں ہوتا بلکہ افعال کے ساتھ ہوتا ہے۔اس سے یہ بات ہمارے نزدیک بالکل ثابت ہوتی ہے کہ فعل بھی امر ہے اور ہر امر وجوب کے لئے ہے۔نبی اکرم ﷺ کا جو فعل ہے وہ بھی نبی اکرم ﷺ کا امر ہے۔چونکہ امر وجوب کے لئے ہے لہٰذا آپ کا فعل بھی وجوب کے لئے ہے۔

دوسری بات وہ اس سلسلہ میں یہ کہتے ہیں کہ نبی اکرم ﷺ نے جب غزوۂ خندق میں نماز پڑھی۔چار نمازیں نبی اکرم ﷺ نے مرتب کر کے پڑھیں، چونکہ چار نمازیں حضور ﷺ سے قضا ہوئی تھیں۔پھر آپ ﷺ نے فرمایا کہ

''صلوا کما رأیتمونی اصلی''

اس طریقے سے نماز پڑھو جس طریقہ سے تم نے مجھے دیکھا کہ میں نماز پڑھتا ہوں۔

اگر نبی اکرم ﷺ کا فعل مفید وجوب نہیں ہے تو آخر حضور ﷺ نے کیوں فرمایا کہ جس طریقہ سے میں نے نماز پڑھی ہے اسی طریقہ سے تم بھی نماز پڑھو۔اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جس طریقہ سے نبی اکرم ﷺ کا قول مفید وجوب ہے اسی طریقہ سے نبی اکرم ﷺ کا فعل بھی مفید وجوب ہے۔

حنفیہ اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہ بات ہم نہیں مانتے کہ فعل بھی امر ہے۔اس لئے کہ امر کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ

''قول القائل لغیرہ افعل علیٰ سبیل الاستعلاء''

''کہ ایک شخص کا دوسرے کو یہ کہنا کہ تم یہ کام اس طریقہ سے کرو۔''

وہ اپنے آپ کو مامور سے اور مخاطب سے بڑا سمجھتا ہو۔تو اسے امر کہتے ہیں۔ظاہر

بات ہے کہ فعل میں یہ صورت حال موجود نہیں ہے۔

جہاں تک یہ استدلال ہے کہ ''وما امر فرعون برشید ''تو ہم یہ کہتے ہیں کہ ایک تو ہے لفظ قول اور ایک ہے لفظ امر۔ تو لفظ امر اور لفظ قول اگرچہ مترادف ہیں لیکن یہ لازم نہیں ہے کہ ایک مترادف کے ساتھ جو لفظ استعمال ہوتا ہے وہی لفظ دوسرے کے ساتھ بھی استعمال ہو۔

مثلاً صلوٰۃ اور دعا کا ایک ہی معنی ہے۔ لغت میں صلوٰۃ دعا کو کہتے ہیں لیکن صلّٰی کے ساتھ اگر علیٰ کا استعمال ہو جائے تو اس کا مفہوم دعائے خیر ہے صلّٰی علیہ یعنی فلاں شخص نے فلاں کے لئے دعائے خیر کی اور دعا کا لفظ صلّٰی کا مترادف ہے لیکن دعا کے ساتھ اگر یہی علیٰ کا لفظ اگر استعمال ہوتا ہے تو وہاں اس کا مفہوم ہے دعائے شر۔ یعنی فلاں نے فلاں کے لئے بددعا کی۔

امر اور قول دونوں مرادف ہیں لیکن یہ لازم نہیں ہے کہ اگر قول کے ساتھ سدید کا استعمال ہوتا ہے تو امر کے ساتھ بھی سدید کا استعمال ہوگا۔

جہاں تک شافعیہ کے دوسرے استدلال کا تعلق ہے تو حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اگر نبی اکرم ﷺ کا فعل وجوب کے لئے کافی ہوتا تو حضور ﷺ کو کیا ضرورت تھی کہ وہ فرماتے کہ

''صلوا کمار ایتمونی اصلی''

نبی اکرم ﷺ نے اسی لئے تو فرمایا کہ آپ ﷺ کو کہنے کی ضرورت محسوس ہوئی۔ اگر آپ ﷺ کے فعل بھی اسی طرح مفید وجوب ہوتے تو بس وہ فعل کرتے اور لوگ خود بخود سمجھ جاتے کہ اس فعل کا کرنا ہمارے اوپر لازم ہے۔ لیکن فعل پر نبی اکرم ﷺ نے اکتفاء نہیں فرمایا بلکہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ ''صلوا کمار ایتمونی اصلی'' ''اس طریقہ سے تم نماز پڑھو جس طریقہ سے میں نماز پڑھتا ہوں۔''

تو حضور ﷺ کے اس قول کی بنا پر وجوب آ گیا۔

حنفیہ اس سلسلہ میں یہ کہتے ہیں کہ ایک دن رسول اکرم ﷺ نماز پڑھ رہے تھے اور یکا یک نماز کے دوران ہی رسول اکرم ﷺ نے اپنے جوتے نکال لئے تو لوگوں نے بھی نکال لئے۔ جب نبی اکرم ﷺ نے نماز پڑھی تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ تم نے جوتے کیوں نکالے؟

انہوں نے کہا کہ

"یا رسول اللہ! رایناک خلعت نعلیک فخلعنا"

ہم نے آپ کو دیکھا کہ آپ نے جوتے نکالے تو ہم نے بھی نکالے۔

نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ کیا یہ ضروری ہے کہ جب میں نے جوتے نکالے تو تم نے بھی جوتے نکالے۔ مجھے تو حضرت جبرئیل نے یہ خبر دی تھی کہ تیرے جوتوں میں کوئی ایسی چیز ہے جو ناپاک ہے۔ تو اس بنا پر میں نے جوتے نکالے، تم نے کیوں نکالے؟

اسی طریقہ سے حضور ﷺ دن اور رات کو ملا کر روزہ رکھتے تھے۔ دن میں بھی روزہ اور رات میں بھی روزہ رکھتے تھے۔ صحابہ کرامؓ نے بھی یہ عمل شروع کیا۔ نبی اکرم ﷺ نے ان کو روکا کہ تم یہ کیوں کرتے ہو؟ صحابہؓ کہا کہ آپ کرتے ہیں۔ تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ

"ایکم مثلی یطعمنی ربی و یسقینی"

تم میں سے کون مجھ جیسا ہے کہ مجھے اللہ تعالیٰ کھانا کھلاتا ہے اور پانی پلاتا ہے۔ مجھ جیسے تم نہیں ہو، تم یہ کام مت کیا کرو۔

اگر نبی اکرم ﷺ کا فعل مفید وجوب ہوتا تو آپ ﷺ صحابہؓ کو نہ روکتے بلکہ ان پر آفرین کرتے کہ تم نے بہت ہی اچھا کیا کہ تم نے جوتے نکالے اور تم نے اس طریقہ سے دن رات کو ملا کر روزے رکھے۔

نبی ﷺ کے افعال کی تابعداری بالعموم مستحسن ہے اور پسندیدہ ہے۔ اس میں کسی قسم کا اختلاف نہیں ہے۔ اختلاف اگر ہے تو صرف وجوب میں ہے۔

نبی اکرم ﷺ کے بعض افعال ایسے بھی ہیں کہ ان افعال کو لغزش کہا جاتا ہے اور یہ ایسے افعال ہیں کہ ان کی تابعداری بالکل سرے سے جائز بھی نہیں ہے۔ کسی نبی سے کوئی فعل سرزد ہو جائے اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس نبی کو متنبہ کر دیا جائے کہ یہ فعل نہیں ہونا چاہیے تھا تو وہ فعل اس لائق نہیں ہے کہ اس کی تابعداری کی جائے اور اس فعل کو نمونہ عمل بنایا جائے۔ چنانچہ صاحب حسامی لکھتے ہیں کہ

"ومنہا ای من افعال نبی ﷺ قسم اخر و ہو ذلۃ"

کہ افعال نبی ﷺ میں سے ایک اور قسم ہے اور وہ لغزش ہے۔

"ولیس من هٰذا الباب فی شیٍ"

وہ سنت کے باب میں سے نہیں ہے۔

"لانه لا یصلح للاقتدابهٖ"

اس لئے کہ سنت سے مراد تو وہ اقوال اور افعال ہیں جن میں یہ صلاحیت ہو کہ ان کی تابعداری کی جائے اور ان کو نمونہ عمل بنایا جائے۔ لیکن نبی اکرم ﷺ کے وہ افعال جو لغزش کی قبیل سے ہیں وہ نمونہ عمل نہیں بن سکتے۔

"ولا یخلو عن الاقتران ببیان انه ذَلّة"

نبی ﷺ سے جو فعل سرزد ہو جائے اور وہ فعل ایسا ہو کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک وہ فعل صحیح نہ ہو بلکہ وہ فعل لغزش کے قبیل سے ہو، خطا کے قبیل سے ہو۔ تو یہ لازم ہے اور ضروری ہے کہ وحی کے ذریعہ سے نبی اکرم ﷺ کی اصلاح ہو جائے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح دیگر ائمہ مجتہدین اجتہادی فیصلے کیا کرتے تھے اسی طرح نبی اکرم ﷺ بھی کبھی کبھی اجتہادی فیصلے کیا کرتے تھے لیکن فرق صرف یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ اپنے اجتہاد میں اگر غلطی کرتے تھے تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے وحی کے ذریعہ سے فوراً اس کی اصلاح کی جاتی تھی۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے حضور ﷺ کے کسی قیاس ورائے کی اصلاح نہ ہونا اس بات کا قطعی ثبوت تھا کہ یہ اجتہاد اور یہ رائے فی الواقع اللہ تعالیٰ کے نزدیک بالکل صحیح ہے۔ نبی ﷺ اور اسی طرح دوسرے انبیاء کو خطائے اجتہادی پر چھوڑا نہیں جا سکتا تھا۔ لیکن باقی ائمہ مجتہدین اگر اجتہاد کریں تو اس کا احتمال ہے کہ وہ آخر دم تک خطا پر قائم رہیں اور ان کو سرے سے یہ معلوم ہی نہ ہو کہ ہم خطا پر ہیں۔

حضور ﷺ نے بلی کے متعلق فرمایا کہ

"الهرة لیس بنجسة انما هی من الطوافین علیکم والطوافات"

کہ "بلی نجس اور ناپاک نہیں ہے یہ ان چیزوں میں سے ہے جو بہت زیادہ تمہارے

اوپر طواف کرتے ہیں''۔یعنی یہ بلی تمہارے پاس کثرت سے آتی جاتی ہے۔

حقیقت میں حضور ﷺ نے بلی کو غلاموں اور لونڈیوں اور گھر کے چھوٹے چھوٹے بچوں پر قیاس کیا ہے۔جس طرح یہ لوگ گھر میں بہت آتے جاتے ہیں، چونکہ ہر وقت وہ گھر میں آتے جاتے ہیں تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان پر یہ ذمہ داری نہیں ہے کہ ہر بار وہ گھر میں داخل ہونے کی اجازت لیں۔باستثناء تین اوقت کے، تین اوقات ایسے ہیں کہ ان میں اجازت لینا پڑے گی۔دوپہر کا وقت، عشاء کا وقت اور صبح کا وقت۔لیکن اِن اوقات کے علاوہ ہر وقت ان کو اجازت لینے کی ضرورت نہیں ہے۔تو وہاں اللہ تعالیٰ نے یہ علت بیان کی ہے کہ

'' طوافون علیکم بعضکم علیٰ بعض ''(النور۔۵۸)

کہ یہ غلام، لونڈی اور یہ گھر کے خدمت گار چھوٹے چھوٹے بچے تمہارے پاس آتے جاتے رہتے ہیں اور تم میں سے بعض بعض پر بہت زیادہ طواف کرتے ہیں۔تمہارا آپس میں آنا جانا بہت زیادہ ہے، ہر وقت اجازت کا طلب کرنا اگر ان پر لازم ہو جائے تو اس میں بہت زیادہ حرج ہے۔تو نبی ﷺ نے بلی کو بھی چھوٹے چھوٹے بچوں پر اور گھر کے خادموں اور غلاموں اور لونڈیوں پر قیاس کر دیا۔اس لئے کہ یہاں بھی کثرت طواف کی علت موجود ہے۔یہاں بھی وہی حرج ہے جس طرح وہاں حرج ہے۔

حضور ﷺ نے یہاں قیاس اور اجتہاد سے کام لیا ہے۔

حضور ﷺ حجۃ الوداع کے لئے جا رہے تھے کہ ایک عورت آئی اور اس نے نبی ﷺ سے سوال کیا کہ یارسول اللہ ﷺ! میرے والد پر ایک ایسے وقت میں حج فرض ہوا ہے جب کہ وہ بہت زیادہ بوڑھے ہیں اور وہ کسی طریقہ سے اونٹنی پر نہیں بیٹھ سکتے۔کیا یہ بات کافی ہوگی کہ میں اس کی طرف سے حج کر لوں؟ تو نبی ﷺ نے فرمایا کہ

'' ارایت لو کان علیٰ ابیک دین فقضیتہ اما کان یقضیٰ عنہ ''

تم مجھے یہ خبر دو کہ اگر تمہارے باپ پر قرضہ ہوتا اور تم وہ قرضہ اسی کی طرف سے ادا کر دیتیں تو وہ قرضہ ادا ہوتا یا نہ ہوتا؟

اس عورت نے کہا کہ

ہاں یارسول اللہ ﷺ! وہ قرضہ تو ادا ہو جاتا۔

نبی ﷺ نے فرمایا کہ

''فدین اللہ احق بالقضاء''

جب بندوں کا قرضہ ادا ہو سکتا ہے تو اللہ تعالیٰ کا قرضہ تو اس طریقہ سے بطریقہ اولیٰ ادا ہوتا ہے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ حضور ﷺ نے حج کو جو اللہ تعالیٰ کی عبادت ہے اسے حقوق العباد پر قیاس کیا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جس طرح دیگر مجتہدین قیاس سے کام لیتے ہیں اسی طرح حضور ﷺ بھی کبھی کبھی قیاس و اجتہاد سے کام لیتے تھے۔ لیکن بعض مقامات ایسے ہیں کہ جہاں نبی اکرم ﷺ نے اپنی رائے اور اجتہاد سے کوئی فیصلہ کیا ہے اور وہ فیصلہ اللہ تعالیٰ کے ہاں ناپسندیدہ ہے تو وہاں اللہ تعالیٰ نے اپنی طرف سے حضور ﷺ کو متنبہ کیا ہے۔ اس قسم کے چار پانچ مواقع قرآن مجید میں آتے ہیں کہ جہاں حضور ﷺ کو تنبیہ کی گئی ہے۔ اس کے علاوہ نبی اکرم ﷺ کے تمام اقوال کے متعلق ہم یہ سمجھتے ہیں کہ یہ سب کے سب صحیح ہیں۔ سب منجانب اللہ ہیں۔ اس لئے کہ ان کے ماسوا کسی اور فعل کے متعلق نبی اکرم ﷺ کو متنبہ نہیں کیا گیا ہے اور نبی اکرم ﷺ کے کسی اور فعل میں تصحیح نہیں کی گئی ہے۔

ا۔ ایک مقام وہ ہے جب نبی اکرم ﷺ غزوۂ تبوک کے لئے تیاریاں کر رہے تھے تو منافقین آتے تھے اور وہ حضور ﷺ سے اجازت طلب کیا کرتے تھے، قسم قسم کے جھوٹے عذرات اور بہانے بناتے تھے۔ نبی اکرم ﷺ ازراہِ ترحم اور ازراہِ فیاضی کہا کرتے تھے کہ چلو اگر تم نہیں جانا چاہتے تو تمہارے لئے اجازت ہے۔

تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ

''عَفَا اللّٰہُ عَنْکَ لِمَ اَذِنْتَ لَھُمْ حَتّٰی یَتَبَیَّنَ لَکَ الَّذِیْنَ صَدَقُوْا وَ تَعْلَمَ الْکٰذِبِیْنَ'' (التوبہ۔۴۳)

اللہ تعالیٰ نے یہ بات تمہارے لئے معاف کر دی ہے لیکن تم نے ان کو اجازت کیوں دی؟ چاہیے تو یہ تھا کہ آپ ﷺ ان کو اجازت نہ دیتے اور ان کو حکم دیتے کہ تم کو لازماً میرے ساتھ

غزوۂ تبوک میں جانا ہوگا۔ تاکہ وہ لوگ جو ایمان کے معاملہ میں سچے ہیں اور وہ لوگ جو جھوٹے ہیں، دونوں کھل کر تمہارے سامنے آجاتے اور ان کا فرق واضح ہو جاتا۔ اب تو وہ لوگ جو ایمان کے وعدے میں جھوٹے ہیں، وہ آپ کے اس اجازت نامہ کو اپنے نفاق کے لئے ڈھال کے طور پر استعمال کر سکتے ہیں اور وہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ اگر ہمارا جانا ضروری تھا تو آپ ﷺ نے ہمیں اجازت کیوں دی؟ ہم تو اسی بنا پر رہ گئے کہ آپ ﷺ نے ہمیں اجازت دی۔ تو اس طریقہ سے ان کے نفاق پر ایک پردہ باقی رہ گیا۔ اگر آپ ﷺ ان کو اجازت نہ دیتے بلکہ ان سے کہتے کہ لازماً تمہیں ہمارے ساتھ جانا ہوگا، وہ جانے والے تو نہیں تھے، اس طرح ان کے نفاق کی حقیقت کھل جاتی۔

۲۔ بدر کے قیدیوں کے سلسلہ میں حضور ﷺ نے جو فدیہ لیا تھا وہاں نبی اکرم ﷺ نے پوچھا کہ ان ستر قیدیوں کے ساتھ کیا سلوک کیا جائے۔ تو حضرت ابو بکرؓ نے رائے دی کہ یا رسول اللہ ﷺ! یہ آپ کی قوم ہے ان کے ساتھ رحم کا سلوک ہونا چاہیئے۔ اس وقت ہم محتاج ہیں۔ یہ ہمیں فدیہ دیں اور فدیہ کی وجہ سے ہم مضبوط ہو جائیں گے اور آگے چل کر ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان میں سے بہت سے لوگوں کو ہدایت فرمادے۔

حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ

"یا رسول اللہ! انہم راس الکفر"

یہ کفر کی جڑ ہیں لہٰذا ان کو قتل کر دیا جائے اور ختم کر دیا جائے۔ علیؓ کو حکم دیجئے کہ وہ اپنے بھائی عقیل کو قتل کریں، مجھے حکم دیجئے کہ میں اپنے رشتہ داروں کو قتل کروں اور حمزہ کو حکم دیجئے کہ وہ عباس کو قتل کریں۔ اس وقت حضرت عباس بھی ان قیدیوں میں آئے تھے۔

نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ

"ان اللہ لیلین قلوب رجال کالماء و یشدد قلوب رجال کالحجارۃ"

اللہ تعالیٰ بعض لوگوں کے دلوں کو پانی کی طرح نرم کرتا ہے اور بعض لوگوں کے دلوں کو پتھر کی طرح سخت کرتا ہے۔ اور اے ابو بکرؓ تیری مثال ایسی ہے جیسے حضرت ابراہیم علیہ السلام اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی مثال تھی۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا تھا کہ

"فَمَنْ تَبِعَنِیْ فَاِنَّهٗ مِنِّیْ وَمَنْ عَصَانِیْ فَاِنَّکَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ" (ابراہیم۔۳۶)

جس شخص نے میری تابعداری کی وہ مجھ سے ہے یعنی میری امت میں شامل ہے اور جس نے میری نافرمانی کی پس اے اللہ تعالیٰ تو بھی غفور و رحیم ہے۔ یعنی جس نے ابراہیم علیہ السلام کی نافرمانی کی اس کے متعلق بھی حضرت ابراہیم علیہ السلام نے بددعا نہیں فرمائی بلکہ فرمایا کہ "فَاِنَّکَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ"

حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے جب قیامت کے دن اللہ تعالیٰ پوچھے گا کہ

"أَاَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُوْنِیْ وَ اُمِّیَ اِلٰهَیْنِ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ"

(المائدہ۔۱۱۶)

کیا تم نے لوگوں سے یہ کہا تھا کہ مجھے اور میری ماں کو خدا کے ماسوا خدا بناؤ۔

تو حضرت عیسیٰ علیہ السلام فرمائیں گے کہ

"سُبْحَانَکَ مَا یَکُوْنُ لِیْ اَنْ اَقُوْلَ مَا لَیْسَ لِیْ بِحَقٍّ"

(المائدہ۔۱۱۶)

میرے لئے مناسب نہیں ہے کہ میں وہ بات کہوں جو میرے لئے حق نہیں ہے۔

"اِنْ کُنْتُ قُلْتُهٗ فَقَدْ عَلِمْتَهٗ" (المائدہ۔۱۱۶)

اگر میں نے ایسی بات کہی ہے تو تُو اسے جانتا ہے۔

"تَعْلَمُ مَا فِیْ نَفْسِیْ وَلَا اَعْلَمُ مَا فِیْ نَفْسِکَ"

(المائدہ۔۱۱۶)

تو جانتا ہے اس چیز کو جو میرے دل میں ہے اور میں نہیں جانتا وہ چیز جو تیرے پاس ہے۔

اور پھر کہا کہ

"مَا قُلْتُ لَهُمْ اِلَّا مَا اَمَرْتَنِیْ بِهٖ اَنِ اعْبُدُوا اللّٰهَ"

(المائدہ۔۱۱۷)

میں نے تو ان کو یہی حکم دیا تھا اور یہی بات کہی تھی کہ تم اللہ کی عبادت و بندگی اختیار کرو۔

پھر فرماتے ہیں کہ

"اِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَاِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَ اِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَاِنَّكَ اَنْتَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ (المائدہ۔۱۱۸)

اگر تو ان کو عذاب دیتا ہے تو پس اے اللہ تعالیٰ یہ تیرے بندے ہیں۔(یہ نہیں فرمایا کہ عذاب ان کو دو) اور اگر تو ان کو بخشتا ہے تو تو ہی عزیز و حکیم ہے بخشش بھی کر سکتا ہے۔

حضور ﷺ نے فرمایا کہ اے عمر! تیری مثال ایسی ہے کہ جیسے حضرت نوح علیہ السلام کے مزاج میں جلال تھا۔ وہ جلالی مزاج رکھتے تھے اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کا مزاج بھی جلالی تھا۔ حضرت نوح علیہ السلام نے فرمایا کہ

"رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْاَرْضِ مِنَ الْكٰفِرِيْنَ دَيَّارًا"
(نوح۔۲۶)

اے میرے پروردگار کافروں میں سے زمین پر کسی باشندے کو نہ چھوڑ، سب کو ختم کر دے۔

حضرت موسیٰ نے فرمایا تھا کہ

"رَبَّنَا اطْمِسْ عَلٰى اَمْوَالِهِمْ وَاشْدُدْ عَلٰى قُلُوْبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوْا حَتّٰى يَرَوُا الْعَذَابَ الْاَلِيْمَ"(یونس۔۸۸)

اے اللہ تعالیٰ ان کے حال کو ختم کر دے مٹا دے اور ان کے دلوں پر مہر لگا۔ پس یہ لوگ ایمان نہیں لاتے یہاں تک کہ یہ دردناک عذاب کو نہ دیکھ لیں۔

اس کے بعد پھر نبی اکرم ﷺ نے حضرت ابوبکرؓ کی رائے کے مطابق فیصلہ دیا اور فدیہ لے لیا۔ اس کے بعد فوراً اللہ تعالیٰ کی آیت آئی کہ

" مَا كَانَ لِنَبِيٍّ اَنْ يَّكُوْنَ لَهٗ اَسْرٰى حَتّٰى يُثْخِنَ فِي الْاَرْضِ "(الانفال۔۶۷)

کسی نبی کی شان کے ساتھ مناسب نہیں ہے کہ اس کے لئے جب قیدی ہوں تو ان قیدیوں کو چھوڑے یا ان سے فدیہ لے لے۔ یہاں تک کہ وہ زمین میں بہت زیادہ قتل اور خونریزی کرے۔ سب سے بہتر یہ ہے کہ ان کو قتل کر دیا جائے۔ ان کی طاقت کا کچومر نکال دیا جائے۔ اس کے بعد ان سے فدیہ لیا جائے، ابھی سے تم نے فدیہ کیوں لیا؟

یہاں پر نبی اکرم ﷺ کے اس اجتہاد کی تصحیح فوراً اللہ تعالیٰ کی طرف سے کی گئی۔

اسی طرح دو تین مواقع اور ہیں لیکن ان کے علاوہ باقی تمام موقعوں پر نبی اکرم ﷺ نے جو اجتہاد کیا ہے، جو بھی رائے قائم کی ہے تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس پر تنبیہ کا نہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ ہی کی طرف سے ہے اور وہ بالکل برحق ہے۔ یہ صرف نبی اکرم ﷺ کی ذات کے ساتھ مخصوص نہیں ہے بلکہ ہم دیکھتے ہیں گزشتہ انبیاء کے متعلق بھی، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ

''وَ دَاؤدَ وَ سُلَیْمٰنَ اِذْ یَحْکُمٰنِ فِی الْحَرْثِ اِذْ نَفَشَتْ فِیهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَ کُنَّا لِحُکْمِهِمْ شٰهِدِیْنَ۔ فَفَهَّمْنٰهَا سُلَیْمٰنَ وَ کُلًّا اٰتَیْنَا حُکْمًا وَّ عِلْمًا'' (الانبیاء۔۷۸۔۷۹)

کہ حضرت داؤد علیہ السلام اور حضرت سلیمان علیہ السلام کو یاد کرو جبکہ وہ کھیتی کے بارے میں فیصلہ کیا کرتے تھے اور ہم ان کے فیصلہ کے وقت حاضر تھے اور ہمیں علم تھا کہ وہ کیا فیصلہ کرتے ہیں۔ تو ہم نے سلیمان علیہ السلام کو وہ معاملہ سمجھا دیا اور سلیمان علیہ السلام کا فیصلہ صحیح تھا اور داؤد علیہ السلام کا فیصلہ صحیح نہیں تھا۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انبیاء علیہم الصلوۃ والسلام سے اجتہادی لغزشیں اور خطائیں صادر ہوتی ہیں لیکن ان کو خطا پر قائم چھوڑا نہیں جاتا بلکہ وحی کے ذریعہ سے فوراً ان کی اصلاح ہوتی ہے۔ اور جہاں تک دیگر مجتہدین کا تعلق ہے تو ان سے بھی اجتہاد میں خطا ہوتی ہے اور اس کی بہت گنجائش ہے کہ ان کو مرتے دم تک یہ پتہ ہی نہ ہو کہ ہم خطا پر ہیں لیکن انبیاء علیہم السلام کو خطا پر باقی نہیں رکھا جا سکتا۔

## اقوال وافعالِ صحابہؓ

سنت نبی ﷺ کے ساتھ ایک اور بحث صحابہ کرامؓ کے اقوال اور افعال کے متعلق ہے

یعنی قانون شرعی میں اور ماخذ قانون اسلامی کی حیثیت سے صحابہ کرامؓ کے اقوال اور افعال کا کیا مقام ہے؟

ابوسعید بردعی یہ کہتے ہیں کہ اگر صحابہ کرامؓ میں سے کسی صحابی کی طرف سے ایک قول منقول ہو جائے اور وہ ایک قول ہمارے پاس ہو تو ہم اس قول پر عمل کریں گے۔ اس وجہ سے کہ صحابہ کرامؓ نے نبی اکرم ﷺ کے زمانہ کو پایا ہے۔ حضور ﷺ کے سارے فیصلے ان کے سامنے ہیں۔ ہمارا گمان غالب یہ ہے کہ وہ جو بات کرتے ہیں، نبی اکرم ﷺ سے تعلق ہی کی بنا پر کرتے ہیں۔ اس لئے کہ انہوں نے حضور ﷺ کو دیکھا ہے کہ آپ ﷺ نے وہ بات کی ہے۔ لیکن یہ حیثیت ہم تابعین کو یا تبع تابعین کو نہیں دے سکتے کہ ان کا قول بھی ہمارے اوپر حجت ہو۔

لیکن شیخ ابوالحسن الکرخیؒ کہتے ہیں اور یہی قول بہت سے ائمہ مجتہدین کا اور بکثرت فقہائے حنفیہ کا ہے اور یہی قول شمس الائمہ سرخسیؒ کا بھی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ایک صحابی کا قول اگر ہمارے پاس ہو تو ہم یہ دیکھیں گے کہ صحابی کا قول کیسے معنی میں ہے؟ اگر یہ قول ایک ایسے معاملہ سے متعلق ہے کہ ہم قیاس اور اجتہاد سے اس معاملہ کے متعلق کچھ حکم نہیں لگا سکتے تو ہم اس قول کی تعمیل کریں گے۔

مثلاً زکوٰۃ کی مقدار کے بارے میں، رکعات کی تعداد کے بارے میں اور اس قسم کے دیگر امور کے بارے میں جن میں کسی رائے اور اجتہاد کو دخل نہ ہو، تو اس قسم کے معاملات میں صحابی کا کوئی فعل یا قول اگر ہمارے پاس آجائے تو ہم اس قول اور فعل کی تابعداری کریں گے۔ اس لئے کہ وہ قول اور فعل جب ایسے معاملہ میں ہے کہ جس معاملہ میں رائے اور اجتہاد کو دخل نہیں ہے تو یقینی طور پر یہ بات ہمارے سامنے ثابت ہوتی ہے کہ انہوں نے نبی اکرم ﷺ کو دیکھا ہوگا حضور ﷺ سے وہ قول سنا ہوگا۔ اس لئے کہ رائے اور اجتہاد کو تو اس معاملہ میں دخل نہیں ہے۔

لیکن اگر ہم دیکھتے ہیں کہ صحابی نے کسی معاملہ میں ایک "قول" کہا ہے یا کوئی "فعل" سرانجام دیا ہے اور وہ معاملہ ایسا ہے کہ اس میں رائے اور اجتہاد کو دخل ہے تو ایسے معاملہ میں ہم ا[illegible] صحابی کی تقلید نہیں کریں گے۔ بلکہ ہمیں یہ حق حاصل ہوگا کہ ہم آزادانہ طور پر سوچیں اور قیاس [illegible] ذریعہ سے ایک رائے قائم کریں اور ہماری یہ رائے صحابی کی رائے سے مخالف بھی ہو سکتی ہے

موافق بھی ہو سکتی ہے۔

لیکن جہاں تک تابعین اور تبع تابعین کا تعلق ہے تو ان کے متعلق امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ "هم رجال و نحن رجال" یہ بھی آدمی ہیں اور ہم بھی آدمی ہیں۔ یعنی جس طریقہ سے ان کو اجتہاد کا حق حاصل ہے اسی طریقہ سے ہم کو بھی اجتہاد کا حق حاصل ہے۔

امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ

"ما جاء نا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فعلى الراس والعين"

رسول ﷺ کی طرف سے جو کچھ ہمارے پاس آئے یعنی جو تعلیم و ہدایت ہماری طرف منقول ہو جائے وہ تو سر آنکھوں پر۔ ہم بلا کسی چون و چرا کے اسے حجت تسلیم کریں گے، اسے سند تسلیم کریں گے۔

"وما جاء نا عن الصحابة اخترنا"

اور اگر صحابہ کے مختلف اقوال ہمارے سامنے آئیں تو ہم ان میں سے بعض کو بعض پر ترجیح دیں گے۔ ہم دیکھیں گے کہ صحابہ کرام کے اقوال میں سے کون سا قول ایسا ہے کہ وہ کتاب و سنت کے مزاج سے زیادہ اقرب ہے تو اسی کو قبول کر لیں اور اُس صحابی کے قول کو چھوڑ دیں جو کتاب و سنت سے نسبتاً اقرب نہیں ہے۔

"فما جاء نا عن التابعين فهم رجال و نحن رجال"

پس جو کچھ ہمارے پاس تابعین سے منقول ہو تو پس وہ بھی آدمی ہیں اور ہم بھی آدمی ہیں۔

جس طریقہ سے ان کو اجتہادی رائے قائم کرنے کا حق ہے، اسی طریقہ سے ہمیں بھی [حق] ہے کہ ہم اجتہادی رائے قائم کریں۔

## [و]جوہِ بیان

اب اس کے بعد ایک ایسی بحث آ رہی ہے جس کا تعلق کتاب و سنت دونوں سے ہے [و]ہ بحث "وجوہِ بیان" کی ہے یعنی کبھی کبھی کتاب اللہ یا حدیثِ رسول ﷺ کے ساتھ بیان

پیوست ہوتا ہے اور ان کے ساتھ بیان ملتا ہے۔

بیان کی کئی اقسام ہیں۔ بیان کی سب سے پہلی قسم ''بیان تقریر'' ہے۔

## ۱۔ بیانِ تقریر

بیان تقریر کا مفہوم یہ ہے کہ اگر ایک آیت یا ایک حدیث سے ایک مضمون ظاہر اور متبادر ہوتا ہے لیکن بہر حال اس آیت میں یا اس حدیث میں ایک تاویل کا احتمال ہے۔ اگر چہ وہ تاویل، ایک تاویل غیر ظاہری ہے اور وہ ایک تاویل غیر متبادری ہے۔ لیکن فی الجملہ مجاز کا یا تخصیص کا یا تاویل کا ایک احتمال موجود ہے۔ اب ایسے موقع پر آیت کے ساتھ یا حدیث کے ساتھ بعد میں ایسے الفاظ آجاتے ہیں کہ جن سے معلوم ہوتا ہے کہ اس آیت اور اس حدیث کا مفہوم یہی ہے جو ظاہر متبادر ہے اور اس میں تاویل اور مجاز کا جو احتمال تھا وہ باقی نہیں رہا یعنی اس احتمال کا دروازہ بند کر دیا گیا۔ اسے بیانِ تقریر کہتے ہیں۔

## مثال

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

''فَسَجَدَ الْمَلٰئِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ'' (الحجر۔۳۰)

پس سب فرشتوں نے نے سجدہ کیا اور بہ حیثیتِ اجتماعی سجدہ کیا۔

اَبْ فَسَجَدَ الْمَلٰئِكَةُ کے لفظ سے ظاہر متبادر یہی ہے کہ تمام فرشتوں نے سجدہ کیا ہوگا۔ اور یہ بھی ظاہر متبادر ہے کہ انہوں نے بیک وقت بہ حیثیتِ اجتماعی سے سجدہ کیا ہوگا۔ اس لئے کہ سجدہ سے مراد مقصود ہے حضرت آدمؑ کی تعظیم۔ ظاہر بات ہے کہ الگ الگ سجدہ سے حضرت آدم علیہ السلام کی تعظیم کا وہ مظاہرہ نہیں ہوتا لیکن بیک وقت اگر سب لوگ جمع ہو کر بہ حیثیتِ اجتماعی سجدہ کریں تو اس سے حضرت آدمؑ کی تعظیم کا مکمل طور پر مظاہرہ ہوتا ہے۔ تو فَسَجَدَ الْمَلٰئِكَةُ کے لفظ سے ظاہر متبادر یہی تھا کہ تمام فرشتوں نے بہ حیثیتِ اجتماعی سجدہ کیا ہوگا۔ خاص طور پر اس وجہ سے کہ الملئکۃ میں الف اور لام اسغراق کے لئے ہے یعنی تمام فرشتے۔ لیکن بہر حال یہ احتمال موجود تھا کہ سب فرشتوں نے سجدہ نہیں کیا ہوگا بلکہ بعض فرشتوں نے سجدہ کیا ہوگا اور تمام فرشتوں کی

طرف سجدے کے جو نسبت ہے وہ مجازاً ہو گی۔ جس طرح فرض کیجئے کہ ایک قبیلہ ہے اور اس قبیلہ میں ایک آدمی یا دو آدمی اٹھتے ہیں اور وہ زید کو قتل کرتے ہیں۔ لیکن عرب کہتے ہیں کہ

''بنو فلانٍ قتلوا زیداً''

''فلاں قبیلے کے لوگوں نے زید بیچارے کو مار ڈالا۔'' حالانکہ اس قبیلے کے تمام لوگ زید کے قتل پر مجتمع نہیں ہوئے۔ قتل تو صرف ایک یا دو اشخاص کا فعل ہوتا ہے لیکن مجازاً اس فعل کی نسبت تمام قبیلہ کی طرف کی جاتی ہے تو یہ ہو سکتا تھا کہ کوئی شخص یہ تو ہم کرتا کہ واقعی سجدہ صرف ایک دو فرشتوں نے کیا ہو گا اور تمام فرشتوں کی طرف سجدہ کی جو نسبت ہے یہ مجازی ہے۔ اسی طرح یہ بھی احتمال تھا کہ اکثر فرشتوں نے سجدہ کیا ہو گا اور چونکہ ''لِلا کثر حکم الکل''۔ اکثر کو کل کا حکم دیا جاتا ہے۔ اس لئے مجازاً یہ کہہ دیا گیا کہ تمام فرشتوں نے سجدہ کیا۔ اسی طرح یہ احتمال بھی تھا کہ فرشتوں نے الگ الگ سجدہ کیا ہو گا۔ بہ حیثیتِ اجتماعی انہوں نے سجدہ نہیں کیا ہو گا۔ تو کلھم کے ذریعہ سے تخصیص کا دروازہ بند ہوا۔ یہ معلوم ہوا کہ حقیقت میں تمام فرشتوں نے سجدہ کیا۔ یہاں مجازی نسبت نہیں ہے۔ اور اجمعون سے معلوم ہوا کہ بحیثیت اجتماعی سجدہ کیا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ فسجد الملئکة سے جو مفہوم متبادر تھا اسی مفہوم متبادر کو اسی بیان کے ذریعہ سے اور زیادہ مستقرّ کیا گیا اسی مفہوم کو اور زیادہ مضبوط کر دیا گیا۔ اسے بیان تقریر کہتے ہیں۔

اسی طرح ہمارے سامنے اس کی یہ بھی مثال آتی ہے کہ ایک شخص معاملات میں اگر یہ کہے کہ

''لفلان علی الف درھم''

کہ ''فلاں شخص کے لئے مجھ پر ایک ہزار روپے ہیں'' اور اس کے بعد پھر یہ کہے کہ ایک ہزار پاکستانی ہیں یعنی پاکستانی سکہ کے لحاظ سے ایک ہزار روپے ہیں۔ جب ایک شخص پاکستان کا شہری ہے، پاکستان میں بیٹھا ہوا ہے اور کہتا ہے کہ فلاں شخص کے میرے اوپر ایک ہزار روپے ہیں تو اس کا ظاہری متبادر مفہوم یہی ہے کہ پاکستانی سکہ کے لحاظ سے ایک ہزار روپے ہیں۔ لیکن یہاں اس کا احتمال تھا کہ اس شخص کی مراد یہ ہو کہ مجھ پر جو ایک ہزار روپے ہیں وہ افغانی ہیں یا

ہندوستانی سکہ کے لحاظ سے ہیں۔لیکن اس کے بعد جب وہ کہتا ہے کہ میرے اوپر ایک ہزار روپے ہیں پاکستانی سکہ کے لحاظ سے ،تو اس بیان کے ذریعہ سے اس متکلم نے اپنے اس مفہوم متبادر کو بالکل ستقرر اور متعقد کر دیا۔اب یہاں غیر ظاہر احتمال کو ختم کر دیا گیا۔ یہ بیان تقریر کی مثال ہے۔

## ''بیان تقریر'' کا حکم

اور بیان تقریر کا حکم یہ ہے کہ

**'' یصح موصولاً و مفصولاً''**

وہ متصلا بھی صحیح ہے اور فاصلہ کے ساتھ بھی صحیح ہے۔

## مثال

مثال کے طور پر ایک شخص اگر وہ یہ کہے کہ

**'' لفلان علی عشرة دراهم''**

فلاں شخص کے میرے اوپر دس درھم ہیں اور کل پھر کہہ دے کہ جو دس روپے میں نے کل ذکر کیے تھے وہ دس رپے پاکستانی سکہ کے لحاظ سے ہیں۔ یہ بیان اس کا صحیح ہے۔ہم یہ نہیں کہیں گے کہ امریکہ اور برطانیہ کے سکہ کے لحاظ سے یہ دس روپے تیرے اوپر واجب تھے،اب تیرا یہ بیان صحیح نہیں ہے۔اس لئے کہ یہ بیان تقریر ہے۔

اسی طرح یہ بھی صحیح ہے کہ وہ یہ کہہ دے کہ

**'' لفلان علی عشرة دراهم من سكة باكستان''**

کہ فلاں شخص کے میرے اوپر دس روپے ہیں پاکستانی سکہ کے لحاظ سے یعنی پاکستانی سکہ کا لفظ'' **لفلان لی عشرة دراهم**'' کے ساتھ بالکل پیوست کردے،تو یہ بھی صحیح ہے۔ یہ بیان تقریر کا حکم ہے۔

### ۲۔بیانِ تفسیر

بیان تفسیر کا مطلب یہ ہے کہ قرآن مجید کی کسی آیت یا حضورﷺ کی کسی حدیث

میں بالکل مساوی طور پر دو معانی کا احتمال ہو یا بہت سے زیادہ معانی کا احتمال ہو۔ اور ہم کسی معنی کو دوسرے معنی پر ترجیح نہ دے سکتے ہوں۔ اب ایسے موقع پر ایک بیان آتا ہے۔ اس بیان کے ذریعہ سے اللہ تعالیٰ کی مراد کو واضح کیا جاتا ہے یا بیان کے ذریعہ سے حضور ﷺ کی مراد ہمارے سامنے واضح ہوتی ہے۔ اسے بیان تفسیر کہتے ہیں۔

## مثال

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ

''اِنَّ الْاِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوْعًا ○ اِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوْعًا ○ وَّ اِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوْعًا ''(المعارج۔۱۹تا۲۱)

کہ انسان پیدا کیا گیا ہے ''ھلوع''۔ جبکہ اسے کوئی تکلیف پہنچتی ہے تو پھر وہ شور اور فریاد کرنے لگتا ہے اور جب اسے کوئی راحت اور خوشی پہنچتی ہے تو وہ پھر بخیل ہو جاتا ہے۔ اس خیر کو اور نیکی کو پھر منع کرنے والا ہوتا ہے۔ بھلائیوں کے رستوں کو پھر وہ بند کرتا ہے۔ تو ''ھلوعا'' کے لفظ میں کئی معانی کا احتمال تھا لیکن یہ اب بیان تفسیر ہے کہ

''اِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوْعًا ○ وَّ اِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوْعًا ○''

اس کے ذریعہ سے قرآن مجید کے لفظ ''ھلوع'' کی تفسیر ہوگئی۔ اس کا مفہوم یہ ہے

''قليل الصبر شديد الحرص''

انسان کا صبر کم ہے اور حرص زیادہ ہے۔

**مثال** ۔ قرآن میں آتا ہے کہ

'' وَ اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبٰوا ''

اللہ تعالیٰ نے بیع کو جائز قرار دیا ہے اور اللہ تعالیٰ نے ربٰو کو حرام قرار دیا ہے۔ اب ربٰو کا لفظی مفہوم ''زیادہ'' ہے۔ ظاہر بات ہے کہ یہاں مطلب مطلق زیادہ کی تحریم نہیں ہے بلکہ مراد ہے ایک مخصوص قسم کے زیادت کی تحریم۔ اب یہ ہمیں معلوم نہیں کہ وہ کس قسم کی مخصوص زیادۃ ہے جو الربٰو کا مصداق ہے۔ تو نبی اکرم ﷺ نے ایک حدیث کے ذریعہ اس کی تفسیر کی ہے اور وہ حدیث وہی ہے جس کا تذکرہ پہلے ہو چکا ہے کہ

" الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والملح بالملح والتمر بالتمر والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلاً بمثلٍ يدا بيدٍ والفضل ربوا"

نبی اکرم ﷺ کی یہ حدیث بیان تفسیر کی حیثیت رکھتی ہے۔ جس طرح بیان تقریر موصولاً اور مفصولاً دونوں کے لحاظ سے صحیح ہے۔ اسی طرح بیان تفسیر بھی موصولاً اور مفصولاً دونوں طرح صحیح ہے۔ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ تفسیر مفسر کے ساتھ بالکل متصل ہو، یہ بھی ہو سکتا ہے کہ تفسیر مفسر سے بالکل الگ اور جدا ہو۔ جس طرح بیان تقریر موصولاً اور مفصولاً دونوں طرح صحیح ہوسکتا ہے۔ اسی طرح بیانِ تفسیر بھی موصولاً اور مفصولاً دونوں کے لحاظ سے صحیح ہو سکتا ہے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ

" وَمَامِنْ دَآبَّةٍ فِي الْاَرْضِ وَلَا طٰٓئِرٍ يَّطِيْرُ بِجَنَاحَيْهِ اِلَّآ اُمَمٌ اَمْثَالُكُمْ "(الانعام۔۳۸)

کہ نہیں ہے کوئی چیز حرکت کرنے والی زمین پر اور نہیں ہے کوئی پرندہ يطير بجناحيه جو اپنے پروں سے اڑتا ہے۔ اب طائر کا مفہوم بھی تو یہی پرندہ تھا لیکن طائر میں اس کا احتمال تھا کہ اس سے مراد ہو ایک ایسا انسان جو بہت زیادہ تیز رفتار ہو اور اس کے متعلق لوگ یہ کہتے ہوں کہ فلاں تو بالکل پرندہ ہے، پرندوں کی طرح تیز رفتار اڑتا پھرتا ہے۔ اسی طرح وہ شخص جو چٹھی رسان ہے اور قاصد ہے اسے بھی طائر کہتے ہیں۔ اس لئے کہ وہ بھی بہت تیز رفتار ہوتا ہے اور انتہائی تیزی کے ساتھ ڈاک پہنچاتا رہتا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ جب یہ لگ گیا کہ يطير بجناحيه وہ پرندہ جو اپنے پروں سے اڑتا ہے تو معلوم ہوا کہ یہاں طیر سے مراد معنی حقیقی ہے، معنی مجازی نہیں ہے۔ جس طریقہ سے بیان تقریر موصولاً بھی ہوسکتا ہے مفصولاً بھی ہوسکتا ہے، اسی طریقہ سے بیان تفسیر موصولاً بھی ہوسکتا ہے اور مفصولاً بھی ہوسکتا ہے۔ یعنی دونوں طریقہ سے ہوسکتا ہے۔

## حکم

بیانِ تفسیر کا حکم بھی وہی ہے جو بیانِ تقریر کا ہے۔

## بیانِ ضرورت

تیسری قسم بیان ضرورت ہے۔ یعنی وہ بیان جو تقاضائے کلام کی ضرورت سے حاصل ہو۔

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے کہ

''فَاِنْ لَّمْ یَکُنْ لَّهٗ وَلَدٌ وَّوَرِثَهٗٓ اَبَوٰهُ فَلِاُمِّهِ الثُّلُثُ'' (النساء۔۱۱)

اگر کوئی شخص مرجائے اور اس کی اولاد نہ ہو یعنی بچے اور لڑکیاں نہ ہوں اور ماں باپ اس کے وارث ہوں، پس اس کی ماں کے لئے تیسرا حصہ ہے۔

قرآن مجید نے اس بات کی تصریح کردی کہ اس لاولد شخص کی وراثت میں ماں اور باپ دونوں مشترک ہیں یعنی اس کی پوری جائیداد ماں اور باپ کو ملے گی۔ اور اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے ماں کے حصہ کو متعین کردیا کہ ماں کے لئے ایک تہائی حصہ ہے۔ تو اس سے خود بخود یہ بات ثابت ہوگئی کہ باپ کے لئے دو تہائی ہے۔ اس لئے کہ جب باپ اور ماں دونوں ایک شخص کی جائیداد کے مشترکہ طور پر وارث ہیں۔ دو شریک ہیں اور ایک شریک کا حصہ تہائی ہے تو دوسرے شریک کا حصہ لازماً دو تہائی ہے۔ تو اسے بیان ضرورت کہتے ہیں۔

اسی بیان ضرورت میں یہ چیز بھی آتی ہے کہ فرض کیجئے کوئی شخص دیکھتا ہے کہ اس کا غلام بازار میں بیٹھا ہوا ہے، لوگوں سے خرید و فروخت کے معاملات کرتا ہے، کاروبار کرتا رہتا ہے۔ اب لوگوں سے خرید و فروخت کا کاروبار کرنا اور اس کے آقا اور مالک کا اس صورتِ حال پر خاموش رہنا یہ اس بات کی دلیل ہے اور اس بات کا خود بخود ضرورتاً بیان ہے کہ اب یہ غلام اپنے آقا کی طرف سے باقاعدہ ماذون ہوگیا ہے اور اسے اجازت مل گئی ہے کہ تم کاروبار کرو۔ اگرچہ اس سے پہلے مالک نے اسے یہ اجازت نہ دی ہو اور یہ غلام بطور خود بازار میں بیٹھ گیا ہو اور کاروبار کرتا رہتا ہو۔ لیکن مالک کی طرف سے اس پر خاموشی اور اس کے متعلق یہ تصریح نہ کرنا کہ اس کو تصرفات کی اجازت نہیں ہے یہ اس بات کا ایک ضروری قسم کا بیان ہے کہ اب لوگوں کو اجازت ہے کہ اس کے ساتھ کاروبار کریں اور میری طرف سے یہ غلام ایک ماذون غلام ہے، اجازت یافتہ غلام ہے۔ اسے بھی بیان ضرورت کہتے ہیں۔ اس لئے کہ اگر ہم مالک اور آقا کی خاموشی کو اجازت نہ قرار دیں اور اسے ہم بیان نہ قرار دیں تو بہت سے لوگوں کو حرج واقع ہوگی اور بہت سے لوگ انتہائی

تکلیف میں پڑ جائیں گے۔ لوگ تو مالک اور آقا کی خاموشی سے یہ محسوس کریں گے کہ مالک کی طرف سے اسے اجازت مل گئی ہے، اس لئے تو مالک کی موجودگی میں اور مالک کی معلومات کے باوجود وہ دھڑلے سے بازاروں میں خرید وفروخت کر رہا ہے۔ اس کی خاموشی پر اعتبار کر کے لوگ اس کے ساتھ کاروباری معاملات کریں گے۔ اب ۲۰، ۲۵ دن کے بعد مالک کہتا ہے کہ میں نے تو اجازت نہیں دی تھی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ سب لوگوں کے حقوق معطل ہو جائیں گے۔ تو اس دفع ضرر کی ضرورت کی بنا پر مالک اور آقا کی خاموشی اجازت قرار دی جائے گی کہ یہ اجازت ہے اور اس کی طرف سے یہ بیان ہے کہ یہ اجازت یافتہ غلام ہے اور اس کے ساتھ تم کاروبار کرتے رہو۔

اس ضمن میں یہ مسئلہ بھی آتا ہے کہ ایک شخص نے اپنا مکان بیچ دیا ہے یا ایک شخص نے اپنی زمین بیچ دی اور اسی مکان اور اسی زمین کے ساتھ ہی دوسرے شخص کا مکان ملا ہوا ہے۔ یا دوسرے شخص کی زمین اس کی زمین سے ملی ہوئی ہے۔ تو پھر اس دوسرے شخص کو حق حاصل ہے کہ وہ شفعہ کے طور پر اس مکان کو خریدار سے واپس لے اور قیمت خریدار کے حوالہ کرے اور وہ یہ کہے کہ یہ مکان بطور شفعہ میں لینا چاہتا ہوں یا یہ زمین بطور شفعہ میں حاصل کرنا چاہتا ہوں۔ لیکن اس کے لئے شرط یہ ہے کہ جب بھی اس شفیع کے علم میں یہ بات آجائے کہ میرے پڑوس میں جو مکان ہے یہ فروخت ہو چکا ہے یا میری زمین کے پڑوس میں جو زمین ہے وہ فروخت کی جا چکی ہے۔ فوری طور پر وہ مطالبہ کرے اور فوری طور پر وہ اس سودے پر اور اس بیع وشراء پر اور اس کاروبار پر ناراضگی کا اظہار کرے، لیکن اگر شفیع کے علم میں یہ بات آئی کہ میرے مکان کے قریب جو مکان ہے وہ فروخت ہو چکا ہے، میری زمین کے قریب جو زمین ہے وہ فروخت کی جا چکی ہے لیکن اس کے باوجود وہ خاموش ہے اور وہ شفعہ کا مطالبہ نہیں کرتا یعنی اس سودے پر ناراضگی کا اظہار نہیں کرتا۔ یہ شفیع کی طرف سے خود بخود یہ بیان ہے کہ میں شفعہ کے حق سے دست بردار ہوتا ہوں۔ اس کے بعد پھر شفیع کو شفعہ کا دعویٰ کرنے کا کوئی حق نہیں ہوتا۔ تو ایسا معاملہ بھی بیان ضرورت کے تحت آتا ہے۔

فرض کیجئے کہ اگر نبی ﷺ بازار سے گزر رہے ہیں اور ان کی نگاہوں کے سامنے لوگ

کچھ کاروباری معاملات کرتے ہیں اور نبی ﷺ کے علم میں ان کاروباری معاملات کی نوعیت ہو لیکن پھر بھی حضور ﷺ ان معاملات کے متعلق کسی غلطی کی نشاندہی نہ کرتے ہوں کہ فلاں معاملہ غلط ہے یا فلاں معاملہ کو بدل دو بلکہ ان کاروباری معاملات پر نبی اکرم ﷺ خاموش رہتے ہیں۔ تو آپ ﷺ کی خاموشی اس بات کا بیان ہے کہ یہ تمام کاروباری معاملات جائز ہیں۔ اور اسے تقریر شرع کہتے ہیں۔ نبی ﷺ کی تقریر یعنی نبی اکرم ﷺ کی طرف سے کسی کاروباری معاملہ کو اپنی حالت پر ثابت چھوڑنا اور اپنی حالت پر قائم رہنے دینا۔ تو یہ ایک قسم کا بیان ضرورت ہے۔

اور اسی قبیل سے یہ بات بھی ہے کہ ایک بالغ عورت ناکتخدا دوشیزہ کے رشتہ دار باپ دادا وغیرہ اُس سے اجازت طلب کریں کہ فلاں شخص کے ساتھ ہم تیرا رشتہ کر رہے ہیں۔ تیری کیا مرضی ہے؟ اگر وہ خاموشی اختیار کرے تو یہ خاموشی ضرورتاً اس بات کا بیان ہے کہ اس کی مرضی ہے اور اب اس کا نکاح مذکورہ شخص کے ساتھ ہو سکتا ہے۔

یہ تمام مثالیں بیان ضرورت کی ہیں اور بیان ضرورت سے متعلق ہیں۔

حنفیہ اسی لئے یہ کہتے ہیں کہ

**''السکوت فی معرض الحاجة الی البیان بیان''**

ایک ایسے مقام میں جس میں بیان کی حاجت ہے لیکن اس مقام میں اگر خاموشی اختیار کی جائے تو یہ خود بخود بیان کی حیثیت رکھتی ہے۔ تو اسے بیان ضرورت کہتے ہیں۔

## ۴۔ بیانِ حال

اصولیین میں سے بعض یہ کہتے ہیں کہ شارع کی خاموشی کاروباری معاملات کے بارے میں وہ بیان حال ہے۔ یعنی بیان ضرورت کے مقابلہ میں انہوں نے بیان کی ایک نئی قسم قائم کی ہے اور وہ اسے بیان حال کہتے ہیں یعنی شارع کی حالت اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ ایک ناجائز قسم کے کاروباری معاملہ پر شارع خاموش نہیں رہ سکتا۔ اس وجہ سے کہ شارع کی خاموشی اسی بات کی دلیل ہے کہ یہ جائز ہے۔ اور بعض اصولیین نے اسے بھی بیان ضرورت میں شمار کیا ہے۔

## ۵۔ بیانِ عطف

اس کے بعد ہمارے سامنے بیان عطف آتا ہے۔ بیان عطف کا مفہوم یہ ہے کہ واؤ

سے پہلے جو چیز آتی ہے، وہ معطوف علیہ ہے اور واؤ کے بعد جو چیز آتی ہے وہ معطوف ہے۔

سوال یہ ہے کہ معطوف کو معطوف علیہ کا بیان قرار دیا جائے یا نہیں؟ اس میں کئی صورتیں ہیں۔

ایک صورت تو یہ ہے کہ ایک شخص نے کہا کہ

''لفلان علی مائة و ثلاثة اثواب''

کہ فلاں شخص کے لئے مجھ پر ایک سو اور تین کپڑے ہیں۔ اب مائة معطوف علیہ ہے اور ثلاثة معطوف ہے۔ اب معطوف کے ساتھ اثواب کا لفظ لگ گیا۔ تو اب یہ اس کا بیان ہے کہ یہ سو بھی کپڑے ہیں جس طرح یہ تین کپڑے ہیں یا یہ اس کا بیان نہیں ہے؟

اس پر اتفاق ہے تمام اصولیین کا چاہے شافعیہ ہوں چاہے حنفیہ ہوں کہ اس صورت میں جبکہ معطوف واحد یا اثنین نہیں ہے بلکہ واحد اور اثنین سے مافوق ہے۔ اس صورت میں معطوف میں جو چیز ہے وہی معطوف علیہ کے ساتھ بھی لگے گی۔ معطوف، معطوف علیہ کے لئے بیان اور تفصیل کی حیثیت رکھے گا۔ اگر ایک شخص نے یہ کہا کہ

''لفلان علی مائة و قفیز حنطة''

کہ فلاں شخص کے لئے مجھ پر سو ہے اور ایک پیمانہ گندم ہے۔ یا ایک شخص نے کہا کہ

''لفلان علی مائة و درهم''

کہ فلاں شخص کے لئے ہے مجھ پر ایک سو اور ایک روپیہ۔ تو اس پر بھی اتفاق ہے کہ یہ سو بھی روپیہ ہیں اور سو بھی گندم کے پیمانے ہیں۔ یہاں بھی معطوف، معطوف علیہ کا بیان ہوسکتا ہے۔

لیکن اگر ایک شخص یہ کہے کہ

''لفلان علی مائة و شاةٌ''

کہ فلاں کے لئے مجھ پر سو اور ایک بکری ہے۔ یا یہ کہا کہ

''لفلان علی مائة و ثوب''

کہ فلاں شخص کے لئے ہے میرے ذمہ سو اور ایک کپڑا ہے۔

اب اس میں اختلاف ہے کہ یہ معطوف، معطوف علیہ کا بیان ہوتا ہے یا نہیں ہوتا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ یہاں بھی معطوف، معطوف علیہ کا بیان ہوتا ہے۔

اس کا نتیجہ یہ ہے کہ جس طرح پہلی صورت میں ایک سو ایک روپے واجب ہوتے ہیں۔ ایک سو ایک پیمانہ گندم کا واجب ہوتا ہے۔ تو یہاں ایک سو ایک تھان کپڑے کا اور ایک سو ایک بکریاں لازم آتی ہیں۔ یہاں بھی معطوف، معطوف علیہ کے لئے بیان واقع ہوتا ہے۔ اور ان تین مختلف صورتوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

حنفیہ اس میں فرق کرتے ہیں اور وہ کہتے ہیں کہ

**''لفلان علی مائة و درهم''**

یہاں معطوف موزوں ہے۔ موزونات کے قبیل سے ہے۔ اس لئے کہ روپیہ اور اشرفیاں تولی جاتی ہیں۔ اور

**''لفلان علی مائة و قفیز حنطة''**

میں گندم کیل ہے یعنی پیمانہ کے ذریعہ سے دی جاتی ہے۔

اگر معطوف کیل ہے یا موزوں ہے تو وہ معطوف، معطوف علیہ کے لئے بیان کی حیثیت رکھتا ہے۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ مکیلات اور موزونات ذمہ پر لازم ہوتے ہیں۔ جس طریقہ سے روپے اور اشرفیاں قرض دیئے جا سکتے ہیں۔ قرض کے طور پر ان کو دیا جا سکتا ہے، اسی طرح یہ مکیلات اور موزونات کو بھی قرض کے طور پر دیا جا سکتا ہے۔ یہ بھی دیون ہو سکتے ہیں جو کسی کے ذمہ واجب ہوں۔

مثال کے طور پر بیع سلم ہے۔ بیع سلم میں ایک شخص فوری طور پر سو روپے یا ایک ہزار روپے دیتا ہے لیکن اس ایک ہزار یا سو روپے کے بدلہ میں ایک خاص متعین مدت کے بعد گندم یا باجرہ یا جو کی قسم کی دیگر چیزیں لے لیتا ہے۔ جس طرح اشرفیاں دین ہو سکتے ہیں، اسی طریقہ سے یہ گندم اور یہ باجرہ اور یہ جو تمام مکیلات بھی دین ہو سکتے ہیں۔ تو جس طرح ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ **''لفلان علی مائة و درهم''** اسی طریقہ سے ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ **''لفلان علی مائة و قفیز حنطة''** یعنی فلاں شخص کا مجھ پر ایک سو اور ایک سیر گھی

ہے۔ یہاں معطوف، معطف علیہ کا بیان ہوسکتا ہے۔

لیکن ''لفلان علی مئة و ثوب'' میں یہ کپڑا دین نہیں ہوسکتا۔ اسی طرح ''لفلان علی مائة و شاة'' میں بکری دین نہیں ہوسکتی کہ کسی کے ذمہ لازم ہو۔ یہاں پر ہم یہ کہیں گے کہ ایک تھان تو اس پر لازم ہے لیکن سو کے متعلق وہ بیان کرے گا کہ سو سے اس کی مراد کیا ہے۔ ایک بکری تو اس پر لازم ہے لیکن سو کے متعلق وہ بیان کرے گا کہ سو سے اس کی مراد کیا ہے۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ وہ چیز جو معدود ہے یا وہ چیز جو مذروع ہے یعنی گزوں کے حساب سے دی جاتی ہے۔ اس کو ہم مکیل اور موزون پر قیاس نہیں کرسکتے۔ تو یہ بیان عطف ہے۔

۲۔ **بیان تغییر**۔ اس کے بعد ہمارے سامنے بیان تغییر آتا ہے۔ بیان تغییر کا مطلب یہ ہے کہ ایک کلام سے ایک مفہوم ظاہر متبادر ہے۔ لیکن اس کلام میں ایک ایسا احتمال بھی ہے کہ وہ احتمال غیر ظاہر متبادر ہے۔ لیکن ممکن ہے کہ کلام سے متکلم کا مفہوم وہی غیر ظاہر متبادر ہو۔ اب متکلم بیان کے ذریعہ سے یہ ظاہر کرتا ہے کہ میری مراد وہ مفہوم متبادر نہیں ہے بلکہ میری مراد وہی معنی غیر متبادر ہے۔ اسے بیان تغییر کہتے ہیں۔ تو اب بیان تغییر بالکل بیان تقریر کے برعکس ہے۔ بیان تقریر میں یہ بات ہوتی ہے کہ ایک کلام نے جو مفہوم ظاہر متبادر ہوتا ہے تو بیان کے ذریعہ سے اسی مفہوم کو متعین کیا جاتا ہے کہ یہی میری مراد ہے۔ اور مفہوم غیر ظاہر کا جو احتمال ہے اسے ختم کردیا جاتا ہے۔ لیکن بیان تغییر میں وہ جو مفہوم غیر ظاہر کا احتمال ہے، اسے متعین کیا جاتا ہے کہ میری مراد یہی ہے۔ اور مفہوم ظاہر متبادر کو رد کردیا جاتا ہے۔

**مثال**۔ بیان تغییر کی مثال تعلیق بالشرط اور استثناء ہے۔

مثال کے طور پر ایک شخص اگر یہ کہے کہ

''انت حر ان ادیت الی الف درهم''

تم آزاد ہو اگر تم نے مجھے ایک ہزار روپے دیئے۔ تو انت حر کا جو کلام ہے اس کا ظاہر متبادر مفہوم تو یہی ہے کہ فوری طور پر مولیٰ نے اپنے غلام کو آزاد کردیا۔ گویا کہ عتق کا فی الحال واقع ہونا، یہ انت حر کا مفہوم وہ مفہوم ہے جو ظاہر متبادر ہے۔ لیکن انت حر میں اس کا احتمال بھی ہے کہ اس کی مراد یہ ہو کہ تم آزاد ہو لیکن اگر ایک شرط کو پورا کرو۔ اب متکلم نے اس کے بعد جب یہ لگایا کہ

"ان اديت الى الف درهم"

اگر تو مجھے ایک ہزار روپے ادا کر دے۔ تو اس سے مطلب یہ ہے کہ متکلم نے یہ کہا کہ میری مراد عتق نہیں ہے بلکہ میری مراد تعلیق ہے۔ یعنی میں فوری طور پر اپنے غلام کو آزاد نہیں کر رہا بلکہ میں اپنے غلام کی آزادی کو ایک شرط سے وابستہ کر رہا ہوں، معلق کر رہاں ہوں۔ اسے بیانِ تعلیق کہتے ہیں۔

اسی طرح استثناء ہے مثلاً ایک شخص اگر یہ کہتا ہے کہ

"لفلان علی الف درهم الا مئةً"

کہ فلاں شخص کے مجھ پر ایک ہزار رپے ہیں۔ اس کا ظاہری مفہوم تو یہ ہے کہ یہ ایک ہزار روپے پورے کے پورے اس پر لازم ہیں۔ لیکن اس میں یہ احتمال ہے کہ ہوسکتا ہے کہ ان میں سے کچھ لازم ہوں اور کچھ لازم نہ ہوں۔ پورے ایک ہزار نہ ہوں بلکہ تقریباً ایک ہزار ہوں۔ جب وہ کہتا ہے کہ **الا مئة** تو وہ یہ ثابت کرتا ہے کہ یہ مفہوم ظاہر متبادر میری مراد نہیں ہے بلکہ میری مراد یہ ہے کہ ایک سو کم ایک ہزار۔

گویا استثناء بھی بیان تغییر ہے۔ اور تعلیق بالشرط بھی بیان تغییر ہے۔

## حکم

بیان تغییر کا حکم یہ ہے کہ وہ موصولاً صحیح ہے لیکن مفصولاً صحیح نہیں ہے۔ یعنی اگر تغییر بیان کو پہلے کلام سے بالکل ملا دیا جائے یعنی پہلے کلام کے بعد متصلاً اس کا تذکرہ کر دیا جائے تو پھر اس بیان تغییر کا اعتبار کیا جائے گا۔ لیکن پہلے کلام کے بعد متصلاً اگر بیان تغییر کا تذکرہ نہیں ہے تو پہلا کلام اپنا عمل کرلے گا اور اپنا اثر پیدا کرے گا۔ پھر بیان تغییر کی کوئی وقعت باقی نہیں رہے گی اور بیان تغییر کو لغو قرار دیا جائے گا۔

مثال کے طور پر ایک شخص آج تو کہتا ہے اپنے غلام سے مخاطب ہو کر کہ "انت حر" کہ تم آزاد ہو لیکن کل کہتا ہے کہ

"ان اديت الى الف درهم"

وہ جو میں نے کہا تھا کہ تم آزاد ہو تو میرا مطلب یہ تھا کہ تم اس شرط پر آزاد ہو کہ ایک

ہزار روپے مجھے ادا کر دو۔ لہٰذا اب اس شرط کی اتنی وقعت نہیں ہے اور وہ غلام فوری طور پر آزاد ہو گیا۔ اسی طرح اگر آج ایک شخص کہتا ہے

''لفلانٍ علی الف درهم''

فلاں شخص کے لئے مجھ پر ایک ہزار روپے ہیں۔ اور پھر کل کہتا ہے کہ ''الامانۃ'' ایک ہزار روپے ہیں لیکن سو نہیں ہیں۔ تو اس استثناء کی کوئی وقعت نہیں ہے، یہ استثناء باطل ہے۔ وہ ایک ہزار روپے بتمامہ اس اقرار کرنے والے پر لازم ہیں۔ تو بیان تغییر موصولاً صحیح ہے مفصولاً صحیح نہیں ہے۔ حضرت عبداللہ ابن عباس سے اس سلسلے میں یہ روایت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ بیان تغییر موصولاً بھی صحیح ہے اور مفصولاً بھی صحیح ہے۔

روایات میں آتا ہے کہ ایک دن خلیفہ منصور عباس نے امام ابوحنیفہؒ سے پوچھا کہ

''لم خالفت جدی''

اس مسئلہ میں آپ نے میرے دادا سے مخالفت کیوں کی؟ آپ کے پاس کیا دلیل ہے؟ حضرت عبداللہ ابن عباس تو یہ کہتے ہیں کہ شرط اور استثناء اگر کلام سے متصل ہوں تو ان کا اثر ہوتا ہے۔ آپ کہتے ہیں اگر کلام سے متصل نہ ہوں تو ان کا اثر نہیں ہوتا۔ اور میرے دادا حضرت عبداللہ ابن عباس فرماتے تھے کہ شرط و استثناء کا اثر بہر حال ہوتا ہے۔ برابر ہے کہ وہ کلام کے ساتھ متصل ہوں یا کلام سے بالکل الگ ہوں۔

امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ اگر میں تیرے دادا کے اس قول پر عمل کروں تو

''بارک اللہ و بیعتک''

پھر تو تیری بیعت میں اللہ تعالیٰ برکت ڈالے۔ اس لئے کہ لوگوں نے تو آپ کے ہاتھ بیعت کی ہے اور آج ہی اپنے گھروں میں کہہ دیں گے کہ انشاءاللہ اگر اللہ تعالیٰ نے چاہا ہم آپ کی اطاعت کریں گے۔ اب اللہ تعالیٰ کی مشیت معلوم نہیں ہے کہ وہ چاہتا ہے یا نہیں چاہتا۔ تو اس کا مطلب یہ ہے کہ سارے لوگوں کی طرف سے جو تیری دعوت بیعت ہوئی ہے وہ ختم ہو گئی اور خاک میں مل گئی۔ لیکن اگر آپ میرے مسلک پر عمل کرتے ہیں تو میں یہ کہتا ہوں کہ شرط و استثناء اس وقت صحیح ہوتے ہیں جب کہ ''متصلاً'' ہوں۔ بیعت کے وقت جب لوگوں نے انشاءاللہ نہیں کہا تو پھر

بعد میں انشاء اللہ کہنے کا کوئی اعتبار نہیں۔

منصور نے کہا ''ہاں ہاں بے شک ٹھیک ہے آپ کا مسلک صحیح ہے۔ آپ کے مسلک پر ہمیں اطمینان ہو گیا۔'' گویا بیان تغییر موصولاً صحیح ہے پر مفصولاً نہیں۔

وجوہ فاسدہ کے ضمن میں تفصیل سے گفتگو کی جا چکی ہے کہ تعلیق بالشرط میں شافعیہ و حنفیہ کے آپس میں کیا کیا مختلف مسالک ہیں۔ اعادہ کی ضرورت نہیں ہے۔

## استثناء کی بحث

البتہ استثناء کے متعلق اب ہم تفصیل سے گفتگو کریں گے۔

شافعیہ استثناء کے متعلق یہ فرماتے ہیں کہ ایک شخص نے اگر یہ کہا کہ

**''لفلان علی الف درهم الا مائةً''**

یہاں اس شخص نے گویا پہلے یہ اقرار کر لیا کہ فلاں شخص کے میرے اوپر ایک ہزار روپے ہیں اور اس کے بعد پھر وہ کہتا ہے کہ **الا مائةً** مگر سو روپے نہیں ہیں۔ یہ سو روپے کا جو استثناء ایک ہزار روپے سے ہے یہ معاوضے کے طریقے پر ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ یہاں دو حکم ہیں۔

ایک حکم تو یہ ہے کہ فلاں شخص کے لئے مجھ پر ایک ہزار روپے پورے کے پورے ہیں۔ تو مطلب یہ ہے کہ اس ایک ہزار روپے کے ضمن میں وہ سو روپے بھی ہیں۔ اس کے بعد پھر وہ کہتا ہے کہ **الا مائة** مگر سو روپے ''**فانها لیست علی**'' مجھ پر نہیں ہیں۔ تو اب نو (۹) سو روپے تو ایک گئے۔

باقی ایک سو روپے کے بارے میں کلام کے اول و آخر کا معارضہ پیدا ہوا۔ کلام کے اول کا تقاضا یہ ہے کہ سو روپے بھی واجب ہیں۔ اور کلام کے آخر کا تقاضا یہ ہے کہ سو روپے واجب نہیں ہیں۔ یہ سو روپے تو اس طریقے سے ساقط ہو گئے۔ باقی نو سو روپے رہ گئے تو شافعیہ یہ کہتے ہیں کہ

**''لفلان علی الف درهم الا مائةً''**

یہاں پر دو حکم ہیں۔ ایک حکم ہے اولِ کلام کا اور ایک حکم ہے استثناء کے آخری کلام کا۔

اور معارضہ کے طریقے پر یہاں سو روپے ساقط ہوتے ہیں۔ اور باقی ایک ہزار روپے واجب ہیں۔

امام ابو حنیفہؒ اس سلسلے میں کہتے ہیں

"لفلانٍ علی الف درهم الامائةً" میں دو حکم نہیں بلکہ حکم ایک ہی ہے۔ وہ یہ فرماتے ہیں کہ الا کا لفظ جب آیا تو الا کے لفظ نے "لفلانٍ علی الف" کا عمل روک دیا۔ وہ ایک ہزار روپے بتمامہ کسی کے ذمے واجب نہیں قرار دیتے۔ اب الا مائۃً اس کے ساتھ لگ گیا۔ اب الا مائۃً کے مجموعے سے مفہوم یہ ہے کہ ایک سو کم ایک ہزار۔

"لفلان علی الف درهم الامائةً" سے مفہوم یہ ہے کہ فلاں شخص کے لئے مجھ پر ایک سو روپے کم ایک ہزار۔ یہ سو کم ایک ہزار ایک ہی حکم ہے دو حکم نہیں ہیں۔ حنفیہ کا یہی استدلال ہے۔

شافعیہ اس سلسلے میں کلمۂ توحید سے استدلال کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد یہ ہے کہ "لا الٰہ الا اللہ"۔

اگر ہم شافعیہ کے مسلک کو اختیار کریں تو "لا الٰہ الا اللہ" کا مفہوم یہ ہے کہ کوئی الٰہ نہیں مگر ایک اللہ جو کہ بالکل موجود ہے۔ اب یہاں غیر الٰہ کی الوہیت کی نفی بھی ہوگئی۔ اور ایک الٰہ کے وجود کا اثبات بھی ہو گیا۔ دونوں چیزیں ہوگئیں۔ غیر الٰہ کی الوہیت کی نفی اور ایک الٰہ کے وجود کا اثبات یہ مکمل توحید ہے۔

تو ہم یہ کہہ سکتے کہ یہ جو کلمہ "لا الٰہ الا اللہ" ہے یہ کلمۂ توحید ہے۔

لیکن حنفیہ تو یہ کہتے ہیں کہ "مستثنیٰ" میں بالکل سرے سے کوئی حکم نہیں ہے۔

مثال کے طور پر اگر کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ "لفلانٍ علی الف الا مائةً" تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک سو کم ایک ہزار روپے تو مجھ پر لازم ہیں۔ لیکن باقی جو ایک سو روپے ہیں اس کے متعلق خاموشی ہے۔ تو "لا الٰہ الا اللہ" کا مفہوم حنفیہ کے نزدیک یہ ہوگا کہ "لا الٰہ غیر اللہ" کہ ایک الٰہ کے ماسوا الٰہ نہیں ہے۔ اب ایک الٰہ ہے یا نہیں ہے اس سے تو بالکل خاموش ہے۔ اب توحید کا تقاضا تو یہ ہے کہ غیر اللہ کی الوہیت کی نفی کر دی جائے۔ اور اللہ تعالیٰ کی خدائی ثابت کر دی جائے۔ لیکن حنفیہ کے ہاں "لا الٰہ الا اللہ" کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ کے ماسوا اور

الٰہ تو نہیں ہیں۔ اب اللہ تعالیٰ کی الوہیت ہے یا نہیں ہے اس سے خاموشی ہے تو یہ کلمہ، کلمۂ توحید نہیں رہے گا۔

حنفیہ اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ اصل میں جس چیز کی اہمیت ہے وہ تو نفی شرک کی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ماسوا کوئی الٰہ نہیں ہے۔ جہاں تک اللہ تعالیٰ کے وجود کا تعلق ہے اور اللہ تعالیٰ کی الوہیت کا تعلق ہے، اس کے مشرکین خود بخود قائل ہیں۔ اس کے اثبات اور وجوب کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ جس چیز کی ضرورت ہے وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ اور الٰہ خدائی اختیارات میں شریک نہیں ہیں۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ

"وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللّٰهُ" (لقمٰن ـ ۲۵)

اگر آپ ان سے پوچھیں کہ آسمانوں اور زمینوں کو کس نے پیدا کیا تو وہ کہتے ہیں اللہ نے پیدا کیا ہے۔

اسی طرح ایک اور مقام پر ہے کہ

"وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ" (الزخرف ـ ۹)

اگر آپ ان سے پوچھیں آسمانوں اور زمینوں کو کس نے پیدا کیا تو وہ کہیں گے اس ذات نے جو عزیز اور علیم ہے۔ تو اللہ تعالیٰ کا وجود اور اللہ تعالیٰ کی خدائی پر تو مومنین اور مشرکین سب متفق تھے۔ اصل میں جو چیز محل نزاع ہے وہ تو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ خدائی اختیارات میں اور بھی شریک ہیں یا نہیں؟ تو "لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ" کا مفہوم اگر یہی ہو کہ لا الٰہ غیر اللہ تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

حنفیہ اس کے مقابلے میں استدلال کرتے ہیں کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے

"فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا" (العنکبوت ـ ۱۴)

پس حضرت نوح علیہ السلام نے اپنی قوم میں ایک ہزار سال مگر پچاس سال کم عمر

گزاری۔ یعنی ساڑھے نو سو سال تک حضرت نوح علیہ السلام نے اپنی قوم میں دعوتِ دین کا کام جاری رکھا۔

شافعیہ یہ کہتے ہیں کہ یہاں پر دو حکم ہیں، ایک ہے اولِ کلام میں اور ایک ہے آخرِ کلام میں۔ تو اس کا معنی یہ ہے کہ پس حضرت نوح علیہ السلام نے اپنی قوم میں ایک ہزار سال پورے کے پورے گزارے۔ اور پھر فرماتے ہیں کہ'' **الا خمسین عاماً** '' لیکن پچاس سال وہ نہیں گزارے۔

تو'' **فلبث فیھم الف سنۃٍ** '' کا حکم یہاں پر واقعہ کے خلاف ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ واقعہ تو یہ ہے کہ حضرت نوح علیہ السلام نے اپنی قوم میں ساڑھے نو سو سال گزارے۔ اور'' **فلبث فیھم الف سنۃٍ** '' کا حکم یہ ہے کہ نوح علیہ السلام نے اپنی قوم میں ایک ہزار سال پورے گزارے۔ ایک ہزار سال کے ضمن میں وہ پچاس سال بھی آ گئے۔ تو اس طرح یہ حکم واقعہ کے خلاف ہو جاتا ہے۔ اگر ہم حنفیہ کے مسلک پر عمل کرتے ہیں تو وہ یہ کہتے ہیں کہ ''**الا خمسین عاماً** '' کو ہم ملاتے ہیں ''الف'' کے ساتھ، تو ''**الفا الا خمسین عاماً** '' کے مجموعے سے ایک حکم نکلتا ہے۔ تو جس کا مفہوم یہ ہے کہ حضرت نوح نے اپنی قوم میں پچاس سال کم ایک ہزار سال گزارے یعنی ساڑھے نو سو ہو گئے۔ تو عبارت کی تقدیر یہ ہوگی کہ'' **فلبث فیھم تسع مئۃ و خمسین سنۃً** '' کہ حضرت نوح علیہ السلام نے اپنی قوم میں ساڑھے نو سو سال گزارے۔ اور اس کے ساتھ ساتھ ایک اور مسئلہ بھی آتا ہے اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ نبی ﷺ نے فرمایا

'' **لا تبیعوا الطعام بالطعام الا سواءً بسواءٍ** ''

تم طعام کو طعام کے بدلے میں نہ بیچو مگر۔'' **الا سواءً بسواءٍ** '' یعنی برابر برابر۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ

'' **لا تبیعوا الطعام بالطعام الا طعاماً مساویاً بالطعام**

المساوی'' طعام کو طعام کے بدلے میں نہ بیچو مگر طعام مساوی کو طعام مساوی کے بدلے بیچو۔ تو امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ طعام مساوی طعام مساوی کے بدلے میں تو ہم بیچ سکتے ہیں اس کے ماسوا ہم ہر قسم کے طعام کو طعام کے بدلے میں نہیں بیچ سکتے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ایک شخص اگر ایک مٹھی گندم دیتا ہے اور اس کے بدلہ میں دو مٹھی گندم لیتا ہے تو یہ بھی ناجائز ہے۔ اس لئے کہ یہ طعام مساوی بالطعام المساوی نہیں ہے۔ بلکہ ایک مٹھی ہے اور پھر مزید اس پر دو مٹھیاں ہیں۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اس عبارت کی تقدیر یہ ہے کہ

'' **لا تبیعوا الطعام بالطعام فی حالٍ من الاحوال الا فی حالة المساوات''**

کسی طعام کو دوسرے طعام کے بدلہ میں ماسوائے حالت مساوات کے نہ بیچو۔

اب یہاں پر ہم ان اقوال کو کلام کے اول حصے میں مقدر کریں گے جو حالت مساوات کی جنس سے ہیں اور حالتِ مساوات کے ساتھ جو مناسب ہیں، اور حالتِ مساوات کی جنس جو ہیں وہ حالتِ مفاضلت ہے اور حالت مجازفت ہیں۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ

'' **لا تبیعوا الطعام بالطعام فی حالٍ من احوال المجازفة والمفاضلة الا حالة المساواة''**

کہ ان تین احوال میں سے ان دو احوال میں تم طعام کو طعام کے بدلے میں۔ حال مفاضلت میں اور حال مجازفتہ میں نہ بیچو۔ لیکن حالتِ مساوات میں بیچو۔ اب مفاضلت و مجازفتہ اور مساوات تینوں کا تعلق طعامِ کثیر سے ہے۔ اس لئے کہ مفاضلت کا مفہوم یہ ہے کہ ایک طرف کا طعام دوسری طرف کے طعام پر زائد ہو۔ کیل اور پیمانے کے ذریعہ سے ہمیں یہ معلوم ہو کہ یہ ایک پیمانہ ہے، یہ دو پیمانے۔ اور مجازفتہ کا مفہوم یہ ہے کہ ایک طعام ہے جو کیل کے ماتحت آتا ہے لیکن وہاں ہم نے باقاعدہ اسے کیل کے ماتحت نہیں دیا اور مساوات یہ ہے کہ کیل کے ماتحت ہم نے دے دیا۔ گویا دونوں پیمانے ہیں۔

تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ جو قلت کی حالت ہے یعنی ایک مٹھی طعام، وہ اول کلام

میں سرے سے داخل ہی نہیں ہے۔تو

''**لا تبعوا الطعام بالطعام**'' کا مفہوم یہ ہے کہ

''**لا تبيعوا الطعام الكثير الذی يدخل تحت المعيار المسوى بالطعام الكثير فی حالٍ من الاحوال الا فی حالة المساواة**''

تو اس کا مفہوم یہ ہے کہ ایک مٹھی طعام کا بیچنا دو مٹھی طعام کے بدلے میں جائز ہے۔

## ۷۔ بیانِ تبدیل (نسخ)

بیان کی اقسام میں سے آخری قسم بیان تبدیل ہے اور اسے نسخ کہتے ہیں۔نسخ اور تبدیلی کا ہی ایک مفہوم ہے۔قرآن مجید میں کبھی کبھی تبدیلی کا لفظ آیا ہے اور کبھی کبھی نسخ کا لفظ آتا ہے۔

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ

''**وَ اِذَا بَدَّلْنَا اٰيَةً مَّكَانَ اٰيَةٍ وَّاللّٰهُ اَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوْا اِنَّمَا اَنْتَ مُفْتَرٍ**'' (النحل۔۱۰۱)

اور جس وقت ہم کسی ایک آیت کو دوسری آیت کے بدل میں لے آتے ہیں۔ایک آیت کو تبدیل کر کے اس کی جگہ کسی دوسری آیت کو لے آتے ہیں اور حال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ تو خوب جانتا ہے کہ جس آیت کو وہ نازل کرتا ہے تو یہ لوگ کہا کرتے ہیں کہ ''**انما انت مفتر**'' بیشک تو افتراء کرنے والا ہے اور اپنی طرف سے ایک بات بنا کر جھوٹ باندھنے والا ہے۔

ایک اور آیت میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے

''**مَا نَنْسَخْ مِنْ اٰيَةٍ اَوْ نُنْسِهَا نَاْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا اَوْ مِثْلِهَا**''
(البقرہ۔۱۰۶)

جس آیت کو ہم منسوخ کریں یا جس آیت کو ہم آپ کے دل سے بھلا دیں تو ہم اس سے ایک بہتر آیت کو لے آتے ہیں یا اس جیسی ایک اور آیت کو لے آتے ہیں۔

لغت میں نسخ کو نقل کہتے ہیں۔کہا جاتا ہے کہ ''**نسخت الشمس الظل**'' سورج نے سایہ کو ایک طرف سے دوسری طرف منتقل کر دیا۔یعنی سورج کا طلوع جب مشرق کی

طرف سے ہوتا ہے تو تمام اجسام کے سائے مغرب کی طرف بڑھنے لگتے ہیں اور پھر آہستہ آہستہ
جب سورج بلند ہوتا جاتا ہے تو اس کے ساتھ ساتھ سایہ بھی اپنے مقام سے دوسرے مقام پر منتقل
ہوتا چلا جاتا ہے۔ تو نسخ کا لغوی مفہوم نقل ہے۔ اور اس نسخ کو بیان تبدیل کہتے ہیں۔

نسخ ایک اعتبار سے تبدیل ہے اور ایک اعتبار سے بیان ہے۔

اس لحاظ سے کہ اللہ تعالیٰ کے علم میں یہ چیز پہلے ہی سے تھی کہ فلاں حکم کی مدت تین سال یا چار سال یا پانچ سال کی ہے۔ اگرچہ اس حکم کے ساتھ اس قسم کے الفاظ نہیں آئے تھے کہ جن سے یہ معلوم ہوتا کہ فلاں حکم ایک خاص وقت تک محدود ہے اور اس کے بعد پھر یہ حکم باقی نہیں رہے گا۔ لیکن اللہ تعالیٰ کے علم میں اس حکم کے لئے بہر حال ایک مدت مقرر تھی۔ جس وقت وہ حکم منسوخ ہوا اور اس کی جگہ ایک دوسرا حکم آیا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ بندوں پر اب اس کا انکشاف ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے علم میں اس حکم منسوخ کی مدت یہاں تک تھی۔ اس لحاظ سے نسخ کو ہم بیان کہہ سکتے ہیں یعنی وہ حکم جو ظاہر کے اعتبار سے مطلق تھا اور اللہ کے علم میں وہ حکم ایک وقت تک محدود تھا تو نسخ کے ذریعہ سے بندوں پر اس کا انکشاف ہوا اور بندوں پر اس حکم کا علم ہوا کہ وہ حکم فی الواقع محدود تھا اور اللہ تعالیٰ کے علم میں اس حکم کی مدت یہاں تک تھی۔ ایک اعتبار سے نسخ، تبدیلی بھی ہے۔

اس لحاظ سے کہ پہلے سے جو حکم موجود تھا وہ حکم انسانوں کے خیال اور گمان کے لحاظ سے قیامت تک باقی رہنے والا تھا۔ اب اس کے بعد جب ایک نیا حکم آیا تو گویا اس پرانے حکم کو بدل دیا گیا اور اس کی جگہ ایک نئے حکم کو رکھا گیا۔ اس لحاظ سے ہم کہتے ہیں کہ نسخ اللہ تعالیٰ کے علم کے اعتبار سے تو بیان ہے اور ظاہر کے اعتبار سے اور انسانوں کے گمان اور خیال کے اعتبار سے تبدیلی ہے۔

## مثال

اس کی مثال مسئلہ قتل ہے۔ جب ایک انسان دوسرے انسان کو قتل کرتا ہے تو بظاہر گویا قاتل نے اس مقتول کی زندگی کا خاتمہ کر دیا۔ اگر قاتل قتل کا اقدام نہ کرتا اور قتل کا رتکاب نہ کرتا تو بظاہر لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ وہ ایک لمبی مدت تک زندگی بسر کرتا۔ لیکن قاتل نے اس کے سلسلہ زندگی کو

منقطع کر دیا۔ اس لحاظ سے تو ہم یہ سمجھتے ہیں کہ یہ قتل تبدیلی ہے۔ لیکن جب ہم اس حقیقت پر نظر ڈالتے ہیں کہ ہر ایک شخص کی موت کے لئے ایک خاص وقت مقرر ہے اور وقت مقررہ کے آنے سے پہلے کسی شخص کو موت نہیں آسکتی اور کوئی انسان وقت مقررہ سے پہلے کسی دوسرے انسان کی جان لینے پر قادر نہیں ہے اور وقت مقررہ آنے کے بعد کسی طریقہ سے بھی ایک انسان کی زندگی بچ نہیں سکتی۔ اس لحاظ سے ہم یہ سمجھتے ہیں کہ اس قاتل نے جب قتل کا اقدام کیا تو قتل کے ذریعہ سے یہ معلوم ہوا کہ فی الواقع اللہ کے نزدیک اس مقتول کی مدت یہاں تک تھی۔ اور اللہ تعالیٰ کے علم میں بس مقتول کی زندگی یہیں تک تھی اور اس سے آگے چل کر مقتول کی زندگی سرے سے اللہ کے ہاں تھی ہی نہیں۔ تو اس اعتبار سے قتل کا فعل بیان کی حیثیت رکھتا ہے۔

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

''فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ''

(الاعراف۔۳۴)

جس وقت لوگوں کا وہ مقررہ وقت آجائے جو اللہ تعالیٰ کے علم میں ایک انسان کی زندگی کی انتہاء کے لئے مقرر ہے تو ''لا یستاخرون ساعة'' تو اس سے ایک ساعت بھی وہ موخر نہیں ہو سکتے ''وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ'' اور وہ اپنے وقت مقررہ سے پہلے مر نہیں سکتے۔

جس طرح یہ قتل ایک لحاظ سے بیان کی حیثیت رکھتا ہے اور ایک اعتبار سے تبدیلی کی حیثیت رکھتا ہے اور جس اعتبار سے یہ تبدیلی کی حیثیت رکھتا ہے، اسی اعتبار سے ہم یہ کہتے ہیں کہ قاتل پر قصاص لازم ہے اور وہ خوں بہا دیگا اور اس کے لئے جہنم کی سزا ہے۔ اسی طرح نسخ بھی ایک اعتبار سے بیان اور دوسرے اعتبار سے تبدیلی کی حیثیت رکھتا ہے۔

## نسخ اور احکام

اب ہمیں یہ معلوم کرنے کی کوشش کرنا چاہیئے کہ کس قسم کے احکام منسوخ ہو سکتے ہیں اور کون کون سے احکام ایسے ہیں کہ وہ منسوخ نہیں ہو سکتے؟ نسخ کا محل ایک ایسا حکم ہے جو بذات خود نہ تو واجب ہو اور نہ ممتنع ہو بلکہ ایک ایسا حکم ہو جو فی نفسہ ممکن ہو۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک ایسا فعل جو حسن بذاتہ ہو اور جس کا منشاء اس فعل کی ذات ہو یا حسن اس فعل کے ساتھ ایک صفت

کی حیثیت رکھتا ہو۔ تو اس قسم کے افعال کے متعلق جو احکام ہیں وہ منسوخ نہیں ہو سکتے۔

## نا قابلِ تنسیخ احکام

مثال کے طور پر اللہ تعالیٰ کی ذات، اللہ تعالیٰ کی توحید اور اللہ تعالیٰ کی صفات پر ایمان۔ تمام شرائع میں اور تمام مذاہب میں اللہ تعالیٰ کے وجود اور اللہ تعالیٰ کی توحید اور اللہ تعالیٰ کی صفات پر ایمان لازم اور ضروری ہے۔ کوئی دلیل اللہ تعالیٰ پر ایمان کے وجوب کو منسوخ نہیں کر سکتی۔ کوئی دلیل اللہ تعالیٰ کی توحید اور صفات پر ایمان کو منسوخ نہیں کر سکتی۔ تمام شرائع میں اور تمام مذاہب میں ایمان باللہ، ایمان بتوحید اللہ، ایمان بہ صفات اللہ لازمی حیثیت رکھتا ہے۔ اسی طرح بعض ایسے افعال ہیں جو بذات خود قبح کا منشا ہیں یا قبح ان افعال کے ساتھ بالکل لازمی صفت کی حیثیت رکھتا ہے تو اس قسم کے افعال کی حرمت دائمی ہے، ہمیشہ کے لئے ہے۔ ان افعال کی حرمت منسوخ نہیں ہو سکتی۔

مثال کے طور پر شرک اور زنا ایسے افعال ہیں جو بذات خود قبیح ہیں اور قبح ان کے ساتھ بالکل ایک لازمی صفت کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس وجہ سے ہم دیکھتے ہیں کہ تمام شرائع میں اور تمام مذاہب میں شرک کی حرمت بحال ہے اور زنا کی حرمت تمام شرائع اور مذاہب میں بحال ہے۔ کسی دلیل کی بنا پر بھی شرک اور زنا کی حرمت منسوخ نہیں ہو سکتی۔

## قابلِ تنسیخ احکام

لیکن اگر ایک ایسا فعل ہے جس کے ساتھ ساتھ حسن لازمی صفت کی حیثیت نہیں رکھتا اور قبیح بھی لازمی صفت کی حیثیت نہیں رکھتا بلکہ بعض حالات میں وہ حسن بھی ہو سکتا ہے اور بعض حالات میں وہ قبیح بھی ہو سکتا ہے جو بذاتِ خود نہ واجب ہے اور نہ بذاتِ خود ممتنع ہے تو اس قسم کے افعال اور اس قسم کے احکام منسوخ ہو سکتے ہیں۔ اس کے ساتھ یہ بات بھی ہے کہ وہ حکم ایسا ہونا چاہیئے کہ جس کے ساتھ کسی خاص مدت کی تحدید نہ ہو یعنی اس حکم کے ساتھ یہ قید نہ ہو کہ یہ حکم ایک خاص مدت تک ہے اور اس کے بعد یہ حکم باقی نہ رہے گا۔

اگر اس قسم کی قید کا وجود کہیں پایا جائے اور اس مدت اور اس وقت کے آنے کے بعد اس حکم [illegible] دیا جائے تو اس کے متعلق ہم یہ نہیں کہیں گے کہ فلاں حکم منسوخ ہے۔

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

"فَاعْفُوْا وَ اصْفَحُوْا حَتّٰی یَاْتِیَ اللّٰہُ بِاَمْرِہٖ" (البقرہ۔۱۰۹)

"ان کفار اور مشرکین سے تم درگزر کرو، ان کی ستم رانیوں و مظالم پر تم صبر کرو یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ ان کے متعلق اپنا فیصلہ صادر فرمائے۔" تو "حَتّٰی یَاْتِیَ اللّٰہُ بِاَمْرِہٖ" کے الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ عفو و درگزر کا حکم ہمیشہ کے لئے نہیں ہے بلکہ اس کے لئے ایک خاص وقت مقرر ہے۔ اس وقت مقررہ کے بعد جب قرآن مجید میں وہ آیات آگئیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کفار اور مشرکین سے لڑو تو اب یہاں اسے ہم نسخ نہیں کہیں گے۔

نسخ کا محل ایک ایسا حکم ہے جو بظاہر مطلق ہے اور اس کے ساتھ کسی خاص مدت اور خاص وقت کی قید نہیں لگائی گئی۔

قرآن مجید میں دوسرے مقام پر اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

"وَالّٰتِیْ یَاْتِیْنَ الْفَاحِشَۃَ مِنْ نِّسَآئِکُمْ فَاسْتَشْھِدُوْا عَلَیْھِنَّ اَرْبَعَۃً مِّنْکُمْ فَاِنْ شَھِدُوْا فَاَمْسِکُوْھُنَّ فِی الْبُیُوْتِ حَتّٰی یَتَوَفّٰھُنَّ الْمَوْتُ اَوْ یَجْعَلَ اللّٰہُ لَھُنَّ سَبِیْلًا" (النساء۔۱۵)

"کہ وہ عورتیں جو بے حیائی کا کام کر گزریں، زنا کا ارتکاب کرلیں تو تم ان پر چار گواہ مقرر کرلو اور اس کے بعد ان کو اپنے گھروں میں بند رکھو یہاں تک کہ یا تو موت ان کا خاتمہ کر لے یا ان کے لئے اللہ تعالیٰ کوئی دیگر راستہ مقرر کر دے۔ تو اس کے بعد تم ان کو اپنے گھروں سے نکالو۔"

اب "حَتّٰی یَجْعَلَ اللّٰہُ لَھُنَّ سَبِیْلًا" سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حکم کہ تم اس قسم کی بدکار عورتوں کو اپنے گھروں میں بند رکھو۔ یہاں تک کہ ان کے بارے میں اللہ تعالیٰ کوئی فیصلہ صادر فرما دے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا یہ حکم ایک وقتی اور محدود حکم ہے اور ایک وقت آئے گا کہ اس کے بعد ان کے متعلق کوئی اور حکم آئے گا۔

چنانچہ جس وقت سورہ نور میں اللہ تعالیٰ نے یہ حکم نازل فرمایا کہ

"اَلزَّانِیَۃُ وَالزَّانِیْ فَاجْلِدُوْا کُلَّ وَاحِدٍ مِّنْھُمَا مِائَۃَ

جَلْدَۃٍ''(النور۔۲)

زنا کار عورت اور زنا کار مرد ان میں سے ہر ایک کو دس درے مارو تو نبی ﷺ نے فرمایا کہ

'' خذوا عنی خذوا عنی قد جعل اللہ لھن سبیلا ''

لے لو مجھ سے یہ حکم، لے لو مجھ سے یہ حکم، اللہ تعالیٰ نے زنا کار اور بدکار عورتوں کے متعلق اپنا فیصلہ صادر فرما دیا ہے۔ان کے لئے اللہ تعالیٰ نے ایک رستہ نکال دیا ہے۔

اب ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ جو پہلا حکم ہے وہ منسوخ ہو گیا ہے۔اس لئے کہ پہلے حکم کے ساتھ یہ قید تھی کہ یہاں تک کہ ان کے لئے اللہ تعالیٰ کوئی رستہ بنائے۔

اسی طرح اگر کوئی ایسا حکم ہے جس کے ساتھ ساتھ تابید کی قید ہے کہ یہ حکم ہمیشہ ہمیشہ کے لئے رہے گا تو اس کے بعد بھی وہ حکم منسوخ نہیں ہوسکتا۔

مثلاً قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ

'' وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ ثُمَّ لَمْ يَاْتُوْا بِاَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمٰنِيْنَ جَلْدَةً وَّلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ ''(النور۔۴)

اور وہ لوگ جو پاکدامن مسلمان عورتوں کی طرف زنا کی نسبت کرتے ہیں، ان کی طرف زنا کے فعل کو منسوب کرتے ہیں اور اس کے بعد وہ اپنے اس الزام کے ثبوت میں چار گواہوں کی گواہی پیش نہ کر سکیں تو ان کو اسی کوڑے مارو اور ہمیشہ ہمیشہ کے لئے ان کی گواہیوں کو قبول مت کیا کرو اور یہ لوگ فاسق اور بدکار ہیں۔

یہاں ابداً کے لفظ سے یہ حقیقت معلوم ہوگئی کہ اب یہ حکم منسوخ نہیں ہوسکتا۔وہ لوگ جو اس زنا کاری کے الزام کے سلسلہ میں گواہ پیش نہیں کر سکے اور ان کو اسی کوڑے کی سزا دی گئی تو اس کے بعد ان کی شہادت ہمیشہ ہمیشہ کے لئے نامقبول ہوگی اور مردود ہوگی۔اب اس حکم کو منسوخ نہیں کیا جاسکتا۔اس لئے کہ یہاں ابداً کی قید ہے۔

حضور ﷺ کا ارشاد ہے کہ

''الجھاد ماضٍ الیٰ یوم القیٰمۃ''

''قیامت کے دن تک جہاد جاری رہے گا''

یہاں ''الیٰ یوم القیمۃ'' سے معلوم ہوسکتا ہے کہ جہاد کی فرضیت کو منسوخ نہیں کیا جاسکتا۔ جہاد باقی رہے گا۔

یا صراحتاً تو قرآن مجید یا سنت نبوی ﷺ کے کسی حکم کے ساتھ تابید کی قید نہ ہو لیکن ہم دلالۃً یہ معلوم کریں کہ اب یہ حکم ہمیشہ ہمیشہ کے لئے ہے اور اب اس حکم کے منسوخ کرنے کا کوئی راستہ نہیں ہے تو پھر بھی اس حکم کو منسوخ نہیں کیا جاسکتا۔

مثال کے طور پر شریعت کے وہ تمام احکام جن پر نبی اکرم ﷺ مرتے دم تک قائم رہے تو نبی ﷺ کے انتقال کے بعد اب وہ سارے کے سارے احکام مؤبد ہیں۔ اب ان کی تنسیخ کا کوئی احتمال باقی نہیں رہا۔ اس لئے کہ شریعت کا کوئی حکم اگر منسوخ ہوسکتا ہے تو وحی کی بنا پر منسوخ ہوسکتا ہے اور حضور ﷺ کے انتقال کے بعد وحی کا دروازہ بند ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ حکم منسوخ ہوسکتا ہے جو بظاہر مطلق ہے یعنی جس کے ساتھ کسی خاص وقت اور مدت کی قید نہ صراحتاً ہے اور نہ دلالۃً ہے اور وہ حکم عملی ہے۔ یعنی وہ حکم ایک ایسے فعل کے ساتھ متعلق ہے کہ اس فعل کے ساتھ حسن بھی لازمی صفت کی حیثیت نہیں رکھتا ہے اور قبح بھی لازمی صفت کی حیثیت نہیں رکھتا۔ بلکہ یہ ہوسکتا ہے کہ کبھی حسن ہوجائے کبھی قبیح ہوجائے اور کبھی حرام ہوجائے، کبھی واجب ہوجائے۔ تو اس قسم کے احکام منسوخ ہوسکتے ہیں۔

## مباحث

نسخ یعنی بیان تبدیل کے سلسلہ میں بہت سے مباحث ہیں۔

۱۔ پہلی بحث یہ ہے کہ اصول فقہ یعنی شرعی قوانین کے چار بنیادی مآخذ کتاب اللہ، سنت رسول اللہ ﷺ، اجماع اور قیاس، ان میں سے کون سی دلیل ایسی ہے کہ وہ ناسخ ہوسکتی ہے اور کون سی دلیل ناسخ نہیں ہوسکتی؟ یہ بات تو اپنی جگہ پر بالکل طے شدہ ہے کہ قیاس نہ تو قرآن مجید کی کسی آیت کو نہ سنت کو نہ اجماع کو اور نہ قیاس کو منسوخ کرسکتا ہے۔

## قیاس اور نسخ

جہاں تک کتاب اللہ اور سنت کا تعلق ہے اس کے متعلق تو بالکل صاف طور پر موجود ہے کہ ہر دور اور ہر زمانہ میں اہل علم نے اور ائمہ مجتہدین نے یہاں تک کہ خلفائے راشدین اور صحابہ نے کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مقابلے میں اپنے اجتہاد سے دستبرداری ظاہر کی ہے۔ اگر ان کی سمجھ میں کوئی قیاس آیا بھی ہے، جب ان کو محسوس ہو گیا ہے کہ ہمارا یہ قیاس کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف ہے تو اس مقام پر انہوں نے قیاس کو چھوڑ دیا ہے اور کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر عمل کیا ہے۔

ابوداؤد میں یہ روایت موجود ہے کہ حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ

**”لو کان الدین بالرای لکان باطن الخف اولیٰ بالمسح من ظاھرہ ولکنی رایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یمسح علیٰ ظاھر خفیہ“**

اگر دین کا دارومدار صرف رائے پر ہوتا تو پھر یہ بات زیادہ بہتر ہوتی کہ ایک شخص موزے کے باطن پر مسح کرتا یعنی قدمین کے باطن پر مسح کرتا قدمین کے ظاہر کے مقابلہ میں۔ اس لئے کہ ایک شخص کے قدم کا نچلا حصہ زمین سے زیادہ قریب ہوتا ہے اور اسی میں اس کا زیادہ احتمال ہوتا ہے کہ اس میں کچھ نجاست آ گئی ہو، کچھ گندگی آ گئی ہو۔ لیکن جہاں تک موزے کا اوپر والا حصہ ہے اس میں تو بالکل سرے سے کسی نجاست کا سول پیدا نہیں ہوتا تو اگر دین کا دارومدار رائے پر ہوتا تو مناسب یہ تھا کہ قدمین کا جو نچلا حصہ ہوتا ہے اس پر مسح کیا جاتا اور موزوں کے اوپر والے حصے پر مسح نہ کیا جاتا لیکن میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا ہے کہ وہ موزوں کے اوپر والے حصہ پر مسح کیا کرتے تھے اور نچلے حصہ پر مسح نہیں کیا کرتے تھے۔

اسی طرح ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ایک بار ایک شخص قتل ہو گیا اور یہ مسئلہ پیدا ہوا کہ اس شخص کے خون بہا میں اس کی بیوی کو حصہ ملے گا یا نہیں ملے گا؟ حضرت عمرؓ کا یہ خیال تھا اور انہوں نے رائے ظاہر کی کہ اس مقتول کی بیوی کو اس خون بہا سے کوئی حصہ نہیں ملے گا۔ لیکن حضرت ضحاک سفیان نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک فیصلہ کا حوالہ دیا کہ اشیم الضبابی جو قتل کئے گئے اور ان کی بیوی کو

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے خون بہا میں سے حصہ دے دیا۔ تو حضرت عمرؓ نے فوراً اپنی رائے چھوڑ دی اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلہ کے مطابق ہی عمل کیا۔

ایک اور بحث یہ تھی کہ ایک حاملہ نے دوسری حاملہ عوت کے پیٹ پر ضرب لگائی اور اس کے نتیجہ میں مردہ بچہ پیدا ہوا۔ اس سلسلہ میں ایک صحابی نے یہ حدیث بیان کی کہ میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ اس قسم کے واقعہ میں ایک غلام یا لونڈی دینا چاہے اسے غرہ کہتے ہیں۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ یہ تو بڑی اچھی بات ہے کہ آپ نے یہ حدیث بیان کی

''ان کدنا فیہ نقضی برائینا''

ہم تو قریب تھے کہ اس کے بارے میں اپنی رائے سے فیصلہ کریں۔ یہ تو بہت اچھی بات ہے کہ آپ نے یہ حدیث ہمارے سامنے بیان کی۔

اسی طرح ابن کعب کی کتاب ''الفرائض'' میں یہ حدیث موجود ہے کہ ایک شخص نے حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ سے پوچھا کہ اگر ایک شخص مر جائے اور اس کی ایک لڑکی، ایک پوتی اور ایک بہن رہ جائیں تو میراث کو کس طریقہ سے تقسیم کیا جائے۔ حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ نے فرمایا کہ بہن کو آدھا حصہ دیا جائے گا اور لڑکی کو آدھا حصہ دیا جائے گا اور پوتی کو کچھ نہیں۔ آپ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے پاس جائیں اور ان سے پوچھیں۔ امید ہے کہ وہ بھی میری موافقت کریں گے۔ وہ شخص جب حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی خدمت میں پہنچا اور یہ بات بیان کی تو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے فرمایا کہ

''لقد ضللت اذاً وما انا من المھتدین''

اگر میں ابوموسیٰؓ کے فیصلہ کے مطابق اپنی رائے ظاہر کروں تو میں راہ حق سے بھٹک جاؤں گا اور میں سیدھے رستہ پر چلنے والا نہیں ہوں گا۔ اس معاملہ میں میں وہ فیصلہ کرتا ہوں جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ہے۔ لڑکی کے لئے آدھا حصہ ہے اور پوتی کے لئے چھٹا حصہ ہے۔ اس طرح سے دو تہائی حصے مکمل ہو گئے اور ایک تہائی حصہ بہن کے لئے ہے۔ اس کے بعد وہ شخص حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کے پاس آیا اور یہ واقعہ بیان کیا کہ حضرت ابن مسعودؓ نے تو آپ کی رائے کی مخالفت کی اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فیصلہ بھی سنایا۔ تو حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ نے فوراً ہی اپنے اجتہاد اور قیاس سے

رجوع فرمایا اور حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ نے فرمایا کہ

''لا تسئلونی ما دام هذا الحبر فیکم''

''مجھ سے تم سوال مت کیا کرو جب تک کہ یہ عالم تم میں موجود ہے۔''

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قیاس قرآن کی کسی آیت کو منسوخ نہیں کر سکتا۔ رسول اللہ ﷺ کی سنت کی تنسیخ قیاس کے ذریعہ سے نہیں ہو سکتی۔ حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ نے اپنے اجتہاد سے رجوع کیوں کیا اور کیا وجہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی حدیث کو حضرت ابن مسعودؓ نے حضرت ابو موسیٰؓ کے اجتہاد اور رائے کے مقابلہ میں پیش کیا۔

اسی طرح ہم دیکھتے ہیں کہ ایک شخص آتا ہے اور وہ حضرت ابن مسعودؓ سے پوچھتا ہے کہ اگر ایک شخص ایک عوت سے نکاح کرے اور نکاح کے وقت مہر کا تذکرہ نہ ہو اور مجامعت سے پہلے وہ شخص مرجائے تو اس صورت میں اس عورت کو مہر ملے گا یا نہیں ملے گا؟ حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا کہ مجھے ایک ماہ کی مہلت دو۔ تاکہ اس سلسلہ میں، میں لوگوں سے پوچھوں کہ کیا اس مسئلہ میں نبی اکرم ﷺ کی کوئی روایت ہے۔ آپ ﷺ کی کوئی سنت ہے؟ تاکہ وہ معلوم ہو جائے اور اس کے مطابق فیصلہ ہو۔ ایک مہینہ کے بعد حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے فرمایا کہ مجھے اس قسم کی کوئی روایت نہیں ملی۔ نبی اکرم ﷺ کا کوئی فیصلہ اس قسم کا میرے علم میں نہیں ہے۔ اب اس سلسلہ میں، میں اپنی رائے سے اجتہاد کرتا ہوں۔ اگر میں نے صحیح اجتہاد کیا، حق کو پہنچ گیا تو وہ اللہ تعالیٰ کی توفیق اور ہدایت کا نتیجہ ہوگا اور اگر میں نے غلطی کی تو یہ غلطی میری طرف سے ہوگی۔ میری رائے یہ ہے کہ اس عورت کو مہر مثل دے دیا جائے یعنی اس عورت کے کنبہ اور قبیلہ کی دیگر عورتوں کے لئے جو مہر ہو وہ مہر اس عورت کے لئے بھی ہے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر قیاس قرآن مجید اور احادیث کو منسوخ کر سکتا تو حضرت ابن مسعودؓ کو اس کی کوئی ضرورت نہ تھی کہ وہ ایک مہینہ تک مہلت مانگیں اور ایک مہینہ کی مہلت کے بعد پھر ابن مسعودؓ رائے ظاہر کریں۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ قیاس کتاب اللہ اور حدیث نبوی کو منسوخ نہیں کر سکتا۔

دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ جہاں تک کتاب اللہ کا تعلق ہے یہ تو ثبوت کے لحاظ سے قطعی

ہے اور جہاں تک احادیث کا تعلق ہے تو اگر احادیث کے متعلق یہ بات ثابت ہو جائے کہ یہ نبی اکرم ﷺ کا قول یا فعل ہے تو پھر جس طریقہ سے قرآن مجید کے قطعی ہونے میں کوئی شک نہیں ہے وہی مقام حدیث کا بھی ہے۔ لیکن وہاں پر جو شبہ ہے وہ صرف اس بنا پر ہے کہ جس حدیث کی نسبت ہم رسول اکرم ﷺ کی طرف کرتے ہیں فی الواقع اس حدیث کی نسبت رسول اللہ ﷺ کی طرف صحیح ہے یا نہیں؟

اس کا مطلب یہ ہے کہ اخبار احاد اور احادیث کے متعلق جو شبہ ہے وہ عارضی ہے۔

جہاں تک قیاس کا تعلق ہے تو کئی وجوہ کی بنا پر قیاس میں شبہات پائے جاتے ہیں۔

پہلا شبہ یہ ہے کہ جس وصف کو ہم نے مقیس علیہ اور مقیس کے درمیان علت مشترکہ کی حیثیت دی اور ہم یہ سمجھتے ہیں کہ کتاب اللہ یا سنت رسول اللہ ﷺ میں یا اجماع میں جو فلاں حکم ہے اس حکم کی علت یہ صفت ہے۔ ہو سکتا ہے کہ فی الواقع اللہ کے نزدیک اس حکم کے لئے علت یہ صفت نہ ہو بلکہ کوئی اور علت ہو اور وہ صفت مقیس میں موجود نہ ہو۔ اسی طرح یہ بھی احتمال ہے کہ مقیس علیہ کی جو خصوصیت ہے وہ اس وصف یا علت کی تاثیر کے لئے شرط کی حیثیت رکھتی ہے۔ اور اس کا بھی امکان ہے کہ فرع کی اور مقیس کی جو خصوصیت ہو وہ اس وصف علت کی تاثیر کو مانع ہو۔ اس قسم کے مختلف شبہات اور احتمالات سامنے آتے ہیں۔ اس بنا پر قیاس کے متعلق ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ قرآن مجید کو منسوخ کرنے والا ہے یا رسول اللہ ﷺ کی سنت کو منسوخ کرنے والا ہے۔

قیاس اجماع کو بھی منسوخ نہیں کر سکتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ناسخ کے لئے ضروری ہے کہ یا تو وہ منسوخ کے ساتھ مساوی ہو یا منسوخ کے مقابلہ میں بھی زیادہ قوی ہو۔ اب جہاں تک اجماع کا تعلق ہے کہ اجماع کی بنیاد کبھی کبھی تو کتاب اللہ پر ہوتی ہے، کبھی سنت رسول اللہ ﷺ ہوتی ہے۔ وہ اجماع تو قرآن وسنت کے حکم میں ہے۔ جس طرح قیاس کتاب وسنت کو منسوخ نہیں کر سکتا اسی طرح اجماع کو بھی منسوخ نہیں کر سکتا۔ اور اگر کہیں کوئی ایسا اجماع ہے جس کی بنیاد اجتہاد اور قیاس پر ہے تو اس اجماع کی حقیقت یہ ہے کہ وہاں بے شمار آراء جمع ہوئی ہیں۔ اجماع اجتماعی آراء سے عبارت ہے یعنی بہت سی انفرادی آراء اور بہت سے اجتہادات کا مجموعہ ہے۔ ا

قیاس کی حیثیت صرف ایک انفرادی اجتہاد اور انفرادی رائے کی ہے۔ تو ایک فرد کی رائے ایک جماعت کی رائے کے مقابلہ میں بہرحال کمزور ہے۔ اس بنا پر کسی اجماعی فیصلہ کو کسی انفرادی اجتہاد و قیاس کی بنا پر منسوخ نہیں کیا جاسکتا۔ جہاں تک قیاس کا تعلق ہے اگر وہ قیاس ایسے ہیں کہ وہ ایک ہی زمانہ میں ہیں۔ تو مجتہد اپنے دل کے رجحان کی بنا پر کسی ایک قیاس کو دوسرے قیاس پر ترجیح دے سکتا ہے لیکن اسے شریعت کی اصطلاح میں نسخ نہیں کہتے۔ اور اگر ان کے زمانے بالکل الگ الگ ہوں تو اس میں بھی ہم ترجیح دے سکتے ہیں کہ ایک مجتہد اپنے دل کی شہادت کی بنا پر اور دلی رجحان کی بنا پر یہ کہہ سکتا ہے کہ ایک قیاس کو دوسرے قیاس پر ترجیح ہے۔ لیکن اصطلاحاً ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ ایک قیاس نے دوسرے قیاس کو منسوخ کر دیا۔

## اجماع اور نسخ

اسی طرح اجماع قرآن مجید کے کسی حکم کو منسوخ نہیں کر سکتا اور سنت کے کسی حکم کو بھی اجماع منسوخ نہیں کر سکتا۔

معتزلہ کا یہ خیال ہے کہ کتاب اللہ سنت رسول اللہ ﷺ کے احکام کو اجماع کے ذریعہ سے منسوخ کیا جاسکتا ہے۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

"وَاعْلَمُوْٓا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِي الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسٰكِيْنِ وَابْنِ السَّبِيْلِ"

(الانفال۔۴۱)

اور جان لو تم اس حقیقت کو کہ تم جو مال غنیمت حاصل کرو تو اللہ تعالیٰ کے لئے اور اللہ کے رسول ﷺ کے لئے اور رسول ﷺ کے رشتہ داروں کے لئے یتیموں اور مسکینوں اور مسافروں کے لئے اس کا پانچواں حصہ ہے۔

قرآن مجید کی اس آیت سے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ نبی اکرم ﷺ کے جو اقرباء و رشتہ دار ہیں ان کو مال غنیمت میں سے پانچواں حصہ ملے گا۔ لیکن اس کے باوجود ہم دیکھتے ہیں کہ خود خلفائے راشدین نے نبی اکرم ﷺ کے اقرباء کو اقرباء ہونے کی حیثیت سے کوئی حصہ نہیں دیا۔ ہاں بنی ہاشم میں سے نبی اکرم ﷺ کے اقرباء میں سے جو مسکین تھے ان کو فقیروں اور

مسکینوں کی صف میں شامل کر کے حصہ دیا گیا ہے لیکن ذوی القرباء ہونے کی حیثیت سے خلفائے راشدین نے ان کو حصہ نہیں دیا۔ اور ان کے اس فیصلہ پر کسی نے تنقید نہیں کی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خلفائے راشدین کے دور میں اجماع ہو گیا تھا کہ بنی ہاشم میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے جو ذوی القرباء ہیں ان کا جو خمس میں حصہ ہے وہ ساقط ہے۔ اب اگر اجماع کے ذریعے قرآن مجید کے کسی حکم کو منسوخ نہیں کیا جا سکتا تو خلفائے راشدین کی کیا حیثیت ہے کہ قرآن مجید میں ذوی القرباء کا ایک حصہ مقرر ہے اور خلفائے راشدین نے اپنے اجماعی فیصلہ سے اسے منسوخ کر دیا۔

## جواب

اس کا جواب یہ ہے کہ خلفائے راشدین نے اجماع کے ذریعہ قرآن مجید کے کسی حکم کو منسوخ نہیں کیا بلکہ واقعہ یہ ہے کہ احادیث سے ثابت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حضرت عثمان رضی اللہ عنہ آئے اور حضرت جبیر بن مطعم رضی اللہ عنہ آئے اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم!

**"انا لا ننکر فضل بنی ھاشم من مکانک فیھم"**

کہ ہم بنی ہاشم کی فضیلت سے انکار نہیں کر سکتے۔ اس لئے کہ آپ کا تعلق بنی ہاشم سے ہے۔

**"لکن نحن و اخو اننا من بنی المطلب الیک سواءً"**

لیکن ہم اور ہمارے بھائی بنی المطلب تو آپ کے ساتھ نسبت میں برابر ہیں۔ اس لئے کہ عبد مناف کے چار بیٹے تھے ہاشم، مطلب، عبد شمس اور نوفل۔ انہوں نے کہا کہ ہاشم کی اولاد اور مطلب کی اولاد کو تو آپ نے خمسِ غنیمت میں سے حصہ دیا لیکن عبد شمس کی اولاد میں سے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ تھے اور نوفل کی اولاد میں سے جبیر بن مطعم رضی اللہ عنہ تھے ان کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حصہ نہیں دیا۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب دیا:

**"انھم لم یزالوا معی ھکذا و ثبک بین اصابعه"**

یہ تو بالکل جاہلیت اور اسلام کے ہر دور میں میرے ساتھ (دو انگلیوں کی طرف اشارہ کر کے) یوں تھے اور ہر دور میں انہوں نے میری مدد کی ہے۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے علت یہ بیان کی کہ میرے ان اقرباء اور ذوی القرباء کو جو حصہ ملتا ہے

اس کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے ہر دور میں اور ہر زمانہ میں میری مدد کی ہے۔ حضورﷺ کی وفات کے بعد نبی اکرمﷺ کو ان کی نصرت اور حمایت کی کوئی ضرورت باقی نہ رہی تو اس استحقاق کی جو علت ہے وہ ختم ہو گئی۔ علت کے ختم ہونے کے بعد وہ حکم بھی ختم ہو گیا۔ گویا اس نسخ کو ہم نسخ نہیں کہہ سکتے۔ اس کی مثال بالکل ایسی ہےجیسے قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ

"قَاتِلُوا الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَلَا يُحَرِّمُوْنَ مَا حَرَّمَ اللّٰهُ وَ رَسُوْلُهٗ وَلَا يَدِيْنُوْنَ دِيْنَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتَابَ حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَّدٍ وَّهُمْ صَاغِرُوْنَ۔"

(التوبہ۔۲۹)

ان لوگوں سے تم جنگ کرو جو اللہ تعالیٰ اور آخرت پر ایمان نہیں لاتے اور اس چیز کو حرام نہیں قرار دیتے جس کو اللہ اور اس کے رسولﷺ نے حرام قرار دیا ہے اور وہ دین حق کی اطاعت نہیں کرتے، ان لوگوں میں سے جن کو کتاب دی گئی ہے، ان کے ساتھ لڑو یہاں تک کہ وہ جزیہ دے دیں اپنے ہاتھ سے اس حالت میں کہ وہ مطیع ہوں اور اسلامی حکومت کی بالادستی کو تسلیم کر چکے ہوں۔

قرآن مجید کی اِس آیت سے یہ حقیقت معلوم ہوتی ہے کہ لوگوں سے جزیہ لیا جائے لیکن احادیث میں آتا ہے کہ جب حضرت عیسیٰؑ کا دور آئے گا تو وہ کسی سے جزیہ کو قبول نہیں کریں گے، جزیہ کو ساقط کر دیں گے۔

سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخری دور میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا آنا بحیثیت نبی کے نہیں ہوگا بلکہ بحیثیت ایک امتی کے ہوگا۔ تو ایک امتی کو کیا حق حاصل ہے کہ وہ قرآن مجید کے ایک حکم کو منسوخ کر دے؟

اس کا جواب یہی ہے کہ اصل میں کچھ لوگ ایسے ہوتے ہیں جو کفر اور شرک پر اصرار کرتے ہیں اور اس کے ساتھ ساتھ وہ ذمی کی حیثیت سے ایک اسلامی حکومت میں شہری بن کر رہنا چاہتے ہیں تو اس علت کی بنا پر کچھ لوگوں سے جزیہ لیا جاتا ہے۔ لیکن حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے آنے کے بعد اقوام اور ملتوں کا یہ اختلاف ختم ہو جائے گا۔ پوری انسانیت ملت اسلامیہ کی شکل

اختیار کرلے گی۔ جب ضرب جزیہ کی علت ختم ہوگئی تو وہاں پر جزیہ کا کیا سوال ہے؟ تو اسے بھی ہم نسخ نہیں کہتے۔

معتزلہ نے بھی ایک سوال اٹھایا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے زکوٰۃ کی آٹھ قسمیں شمار کی ہیں۔ اور ان میں سے ایک قسم "مؤلفة القلوب" کی بھی ہے۔ یعنی ایسے کفار جن کے دلوں میں اسلام کے لئے کچھ میلان ہو تو ان کو زکوٰۃ کا ایک حصہ دیا جائے تا کہ وہ اور بھی زیادہ اسلام کی طرف مائل ہو جائیں۔

"مؤلفة القلوب" کو زکوٰۃ دی جاتی تھی لیکن حضرت ابوبکر صدیقؓ کے دور میں حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ جس دور میں نبی اکرم ﷺ تمہیں زکوٰۃ دیا کرتے تھے، اُس دور میں ہم کمزور تھے اور تمہاری نصرت کی ضرورت تھی۔ اب اللہ تعالیٰ نے اسلام کو بے نیاز کر دیا ہے اور اب ہمارے اور تمہارے درمیان تلوار ہی فیصلہ کرے گی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن مجید کے ایک حکم کو صحابہ کرامؓ کے اجماع ہی کے ذریعہ سے منسوخ کیا گیا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ "مؤلفة القلوب" جس زکوٰۃ کے مستحق ہیں، تو ان کے استحقاق کی علت یہ ہے کہ اسلام ابتدائی زمانہ میں کمزور تھا۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ کے زمانہ میں وہ علت ختم ہوگئی تو اس بنا پر ان کا استحقاق ختم ہو گیا اور یہ علت بھی اپنی رائے کی بنا پر نہیں ہے بلکہ "مؤلفة القلوب" کے الفاظ سے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ "مؤلفة القلوب" کو جو زکوٰۃ دی جاتی ہے وہ اسی بنا پر دی جاتی ہے کہ ان کے تالیف قلب کی ضرورت ہے یعنی تالیف قلب حقیقت میں اس استحقاق کے لئے علت ہے۔ جس طرح یہ مثال ہے کہ

"اَلزَّانِیَةُ وَالزَّانِیْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ" (النور۔۲)

زانی اور زانیہ مشتق ہے زنا سے۔ زنا کا جو وصف ہے وہ اس حکم کے لئے علت ہے۔

دوسری جگہ فرمایا

"وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْٓا اَیْدِیَهُمَا" (المائدہ۔۳۸)

یعنی وہ شخص اور وہ عورت جو چوری کریں ان میں سے ہر ایک کے ہاتھ کاٹ دو۔ یہاں سرقہ کا فعل حقیقت میں ہاتھ کاٹنے کی علت ہے۔ اسی طرح یہ تالیف قلب زکوٰۃ

کے استحقاق کی علت ہے اور تالیف قلب کی ضرورت وہاں پیش آتی ہے جہاں دینِ اسلام کمزور ہو۔آج کل کے مستشرقین اور منکرین حدیث بھی اس قسم کے دلائل لاتے ہیں وہ درحقیقت معتزلہ کے اِس سلسلہ کی پیروی کرتے ہیں اور اِن کے تمام ماٰخذ معتزلہ کے ہاں ملتے ہیں۔

## سنت میں نسخ

کیا سنت، سنت کو منسوخ کر سکتی ہے؟ کیا قرآن، قرآن کو منسوخ کر سکتا ہے؟۔اس بات میں تو بالکل اتفاق ہے کہ قرآن مجید کی ایک آیت کو دوسری آیت سے منسوخ کیا جا سکتا ہے اور سنت کے ذریعہ سے دوسری سنت کو منسوخ کیا جا سکتا ہے۔

مثال کے طور پر ایک دور تھا جب رسول اللہ ﷺ نے قبور کی زیارت کی ممانعت کی تھی کہ تم قبور کی زیارت مت کیا کرو۔کچھ مدت کے بعد حضور ﷺ نے فرمایا کہ

"انی کنت نهیتکم عن زیارة القبور فزوروها فانها تذکر الموت"

میں اب تک تمہیں قبور کی زیارت سے روکتا رہا۔اب تم قبور کی زیارت کر لیا کرو اس لئے کہ قبور کی زیارت موت یاد دلاتی ہے۔

تو حضور ﷺ نے پہلے حکم کو دوسرے حکم کے ذریعہ سے منسوخ کر دیا۔

قرآن مجید میں جب اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ آیت نازل ہوئی کہ

"اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْاَنْصَابُ وَالْاَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطٰنِ فَاجْتَنِبُوْهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ" (المائدہ۔۹۰)

کہ یہ شراب، جوا اور بت اور یہ تیروں کے ذریعہ سے قسمتوں کے حالات معلوم کرنا یہ شیطان کے عمل کی وجہ سے، گندگی ہی گندگی ہے۔اس سے تم اپنے آپ کو بچاؤ تا کہ تم کامیاب ہو جاؤ۔

"اِنَّمَا يُرِيْدُ الشَّيْطٰنُ" بات اس کے سوا کچھ نہیں کہ شیطان یہ چاہتا ہے کہ "اَنْ يُّوْقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَآءَ" کہ شیطان تمہارے درمیان دشمنی اور بغض ڈالے۔

''وَ يَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللهِ وَ عَنِ الصَّلٰوةِ''(المائدہ۔۹۱)

اور شیطان تمہیں اللہ کی یاد سے روکے اور نماز سے روکے۔

''فَهَلْ اَنْتُمْ مُنْتَهُوْنَ؟'' کیا اب بھی تم رکنے والے ہو یا نہیں؟

اس حکم کے ساتھ ساتھ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ شراب کے مٹکے اور برتنوں کو بھی تم استعمال مت کیا کرو۔ شراب کے ان برتنوں میں تم پانی بھی مت پیا کرو، ان میں کھانا بھی مت کھاؤ۔ کچھ مدت گزرنے کے بعد حضور ﷺ نے فرمایا کہ

'' ان الاوانية لا تحرم شيئا و لا تحلها''

بے شک یہ ظروف اور یہ برتن کسی چیز کو حرام نہیں قرار دیتے اور کسی چیز کو حلال نہیں قرار دے سکتے، تم ان برتنوں کو استعمال کر سکتے ہو۔

یہ وہ مثالیں ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ سنت کو سنت کے ذریعہ سے منسوخ کیا جا سکتا ہے۔

## قرآن مجید میں نسخ

اسی طرح قرآن مجید کی ایک آیت کو قرآن مجید کی دوسری آیت کے ذریعہ منسوخ کیا جا سکتا ہے۔

قرآن مجید میں ایک تو یہ حکم دیا ہے کہ

'' وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَ يَذَرُوْنَ اَزْوَاجًا وَّصِيَّةً لِاَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا اِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ اِخْرَاجٍ''(البقرہ۔۲۴۰)

اور وہ لوگ جو تم میں سے فوت ہوتے ہیں اور اپنی بیویوں کو چھوڑتے ہیں تو ان پر لازم ہے کہ اپنی بیویوں کے لئے وصیت کریں ایک سال کے نفقہ کی اور ایک سال تک وہ عدت گزاریں گی اور اپنے گھروں سے ان کو نہیں نکالا جائے گا۔

قرآن مجید کی اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ عورت جس کا شوہر مر جائے اس کی عدت ایک سال ہے۔ اس کے بعد اسی سورۃ البقرہ میں ایک اور آیت آتی ہے اس میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

"وَالَّذِیْنَ یُتَوَفَّوْنَ مِنْکُمْ وَ یَذَرُوْنَ اَزْوَاجاً یَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَّ عَشْرًا" (البقرہ۔۲۳۴)

اور وہ لوگ جو تم میں سے فوت ہوتے ہیں اور اپنی بیویوں کو اپنے پیچھے چھوڑتے ہیں تو اِن عورتوں کو چاہیئے کہ وہ انتظار کرلیں اپنے آپ کے بارے میں چار ماہ اور دس دن۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ پہلے تو عدت وفات تھی ایک سال اور اس کے بعد پھر عدت وفات ہوگئی چار مہینے اور دس دن۔

قرآن مجید کا ایک حکم دوسرے حکم کے ذریعے منسوخ ہوا۔

## قرآن وسنت کے مابین نسخ

یہاں پر صرف دو صورتیں رہتی ہیں۔ ایک یہ کہ کیا سنت، کتاب اللہ کے حکم کو منسوخ کر سکتی ہے؟ اور دوسری یہ کہ کیا قرآن مجید سنت کے حکم کو منسوخ کر سکتا ہے؟

۱۔ شافعیہ فرماتے ہیں کہ کتاب اللہ کے کسی حکم کو سنت کے ذریعے سے منسوخ نہیں کیا جا سکتا اور سنت کے کسی حکم کو کتاب اللہ کے ذریعہ سے منسوخ نہیں کیا جا سکتا۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر ہم یہ کہیں کہ سنت، کتاب اللہ کی ناسخ ہے یا کتاب اللہ، سنت کا ناسخ ہے تو معترضین اور اسلام کے مخالفین کو یہ موقع ملے گا کہ وہ اسلام اور دین کے بارے میں طعن کریں اور قسم قسم کے سوالات اٹھائیں۔

مثال کے طور پر اگر ہم یہ کہیں کہ کوئی حدیث کتاب اللہ کی کسی آیت کو منسوخ کر سکتی ہے تو معترضین بڑی آسانی سے یہ سوال اٹھائیں گے کہ جب اللہ تعالیٰ کے نبی ﷺ نے اللہ تعالیٰ کے حکم کو ٹھکرایا تو ہم اللہ تعالیٰ کے احکام کو کیسے مان لیں؟ اسی طرح قرآن مجید اگر سنت نبوی ﷺ کا ناسخ ہو تو وہ بڑی آسانی سے یہ کہہ سکتے ہیں کہ جب اللہ تعالیٰ نے رسول ﷺ کو جھٹلایا تو ہم اس رسول ﷺ کو کیسے تسلیم کریں؟

حنفیہ اِس کے جواب میں کہتے ہیں کہ اگر معترضین کے عتراضات اور ان کے شکوک و الزامات کی بنا پر ہی ہم نے ایک رائے قائم کرنی ہے تو پھر چاہیئے کہ ہم بالکل "نسخ" سے ہی دستبردار ہو جائیں۔ اس لئے کہ بہت سے یہودی ایسے ہیں جو کہتے ہیں کہ سرے سے نسخ ہے ہی

نہیں۔کوئی آیت منسوخ ہو ہی نہیں سکتی۔کوئی حدیث منسوخ نہیں ہو سکتی اور ان کا استدلال یہ ہے کہ اگر کوئی آیت منسوخ ہوتی ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ گویا پہلے ہی سے اللہ تعالیٰ کو علم نہ تھا کہ میں نے یہ حکم دے کر غلطی کی ہے۔اس کے بعد اللہ میاں کو احساس ہوا کہ اوہو۔یہ تو میں نے غلطی کی ہے اور اپنی غلطی کے تدارک کے لئے ایک نیا حکم نازل کیا۔وہ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ یہ کیسا نبی ہے جو آج یہ حکم دیتا ہے اور چند دنوں کے بعد دوسرا حکم دیتا ہے؟اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خواہ مخواہ انہوں نے وحی الٰہی کا ڈھونگ رچا رکھا ہے اور حقیقت میں ان کے پاس وحی نہیں آتی۔چنانچہ یہ (یہودی) لوگ کہا کرتے تھے کہ

"ان محمداً یامر اصحابه الیوم بامرٍ ثم ینهاهم عنه غداً"

"کہ محمد ﷺ آج کے دن تو اپنے ساتھیوں کو ایک حکم دیتا ہے اور کل ان کو روکتا ہے کہ تم ایسا مت کیا کرو۔"

اگر معترضین کے اعتراضات اور الزامات ہی کی بنا پر ہم نے اپنی رائے کی بنیاد رکھنی ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ معترضینکے ہاں تو سرے سے نسخ ہے ہی نہیں۔

یہودیوں کے اس استدلال کا جوب یہ ہے کہ نقلی حیثیت سے تو یہ بات بالکل ثابت ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام کی شریعت میں بہن کے ساتھ نکاح جائز تھا اس لئے کہ اس دور میں تو صرف حضرت آدم علیہ السلام ہی کے بیٹے اور بیٹیاں تھیں۔کوئی اور سلسلہ تھا ہی نہیں۔ایک ہی باری پر ایک بچہ اور بچی پیدا ہوتے اور ان کا آپس میں تبادلہ ہو جاتا۔لیکن حضرت موسیٰ علیہ السلام کی شریعت میں بہنوں کے ساتھ نکاح حرام تھا۔اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نسخ ہے اور یہ اپنی جگہ پر موجود ہے۔دوسری چیز اس سلسلہ میں یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جس حکم کو منسوخ فرماتا ہے تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی غلطی کا احساس کیا اور اس غلطی کے تدارک کے لئے اللہ تعالیٰ نے کوئی نیا حکم نازل فرمایا۔بلکہ یہ ہے کہ اس دور کے حالات کے لحاظ سے وہ حکم موزوں تھا اور اگلے دور کے حالات کے لحاظ سے ایک دوسرا حکم موزوں ہے۔جس طرح ایک حکیم مریض کے مزاج کو دیکھ کر وقتاً فوقتاً دوائیں بدل دیتا ہے۔اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ حکیم کی پہلی تشخیص غلط تھی۔بلکہ درحقیقت مرض کی کیفیت کی تبدیلی سے دوا تبدیل کر دی جاتی ہے۔

۲۔قرآن مجید کے ذریعہ سے نبی اکرم ﷺ کی کوئی سنت منسوخ ہو جائے تو اس سلسلہ میں وہ یہ مثال دیتے ہیں۔قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

"وَ مَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِیْ کُنْتَ عَلَیْهَاۤ اِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ یَّتَّبِعُ الرَّسُوْلَ مِمَّنْ یَّنْقَلِبُ عَلٰی عَقِبَیْهِ"(البقرہ۔۱۴۳)

"اور ہم نے وہ قبلہ جس پر آپ قائم تھے اس کو نہیں بدلا مگر اس لئے تاکہ ہم ظاہر کر دیں اور جدا کر دیں ان لوگوں کو جو رسول ﷺ کی تابعداری کرتے ہیں ان لوگوں سے جو اپنی ایڑیوں کے بل پر پیچھے ہٹ جاتے ہیں۔"

اس سلسلہ میں دو روایتیں ہیں۔

بعض مفسرین کا یہ خیال ہے کہ نبی اکرم ﷺ مکہ معظّمہ میں خانہ کعبہ کی طرف رخ کر کے نماز پڑھا کرتے تھے۔اور اس کے بعد جب آپ ﷺ مدینہ منورہ تشریف لے آئے تو مدینہ منورہ میں آپ ﷺ نے بیت المقدس کی طرف رخ کر کے نماز شروع کر دی۔سولہ سترہ مہینہ تک جب آپ ﷺ نے بیت المقدس کی طرف رخ کر کے نماز پڑھی اس کے بعد پھر آپ ﷺ کو حکم دیا گیا کہ

"فَوَلِّ وَجْهَکَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ"(البقرہ۔۱۴۴)

کہ تم اپنا رخ اب مسجد حرام کی طرف پھیر دو۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ یہاں دو مرتبہ نسخ آیا۔ایک دفعہ تو خانہ کعبہ کی رخ کرنے کی تنسیخ ہوئی بیت المقدس سے اور بیت المقدس کی طرف رخ کرنے کی تنسیخ دوبارہ ہوئی ہے خانہ کعبہ سے۔تو اس وقت اس آیت کا مفہوم یہی ہے۔

وَ مَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِیْ کُنْتَ عَلَیْهَا قَبْلَ الْهِجْرَةِ

اور ہم نے دوبارہ تمہارے لئے قبلہ نہیں بنایا وہ قبلہ جس پر تم قائم تھے ہجرت سے پہلے مگر اس لئے کہ

"لِنَعْلَمَ مَنْ یَّتَّبِعُ الرَّسُوْلَ مِمَّنْ یَّنْقَلِبُ عَلٰی عَقِبَیْهِ"(البقرہ۔۱۴۳)

تاکہ ہم جدا کر لیں ان لوگوں کو جو رسول کی تابعداری کرتے ہیں ان لوگوں سے جو

اپنی ایڑیوں کے بل پر پیچھے ہٹتے ہیں۔

بعض مفسرین کا خیال ہے کہ نہیں بات یہ ہے کہ مکہ معظمہ میں نبی اکرم ﷺ بیت المقدس ہی کی طرف رخ کیا کرتے تھے لیکن وہ اس طریقہ سے کھڑے ہوتے تھے کہ خانہ کعبہ اور بیت المقدس دونوں جانب شمال ہوتے تھے یعنی بیت المقدس، مدینہ منورہ سے جانب شمال میں ہے مدینہ منورہ، مکہ معظمہ سے جانب شمال میں ہے۔ تو نبی ﷺ خانہ کعبہ کے بالکل جنوبی سائیڈ پر کھڑے ہوتے تھے۔ خانہ کعبہ اور بیت المقدس دونوں ان کے سامنے ہوتے تھے۔ اس وجہ سے بعض لوگوں کو یہ وہم ہوا ہے اور ان کا یہ خیال ہے کہ مکہ معظمہ میں نبی اکرم ﷺ خانہ کعبہ کو قبلہ بنایا کرتے تھے۔ جب مدینہ منورہ آپ ﷺ تشریف لے آئے تو اب مدینہ منورہ سے خانہ کعبہ جانب جنوب کو ہے اور بیت المقدس جانب شمال کو ہے۔ تو وہاں پر لوگوں کے سامنے یہ بات بالکل واضح ہو گئی کہ آنحضرت ﷺ بیت المقدس کی طرف رخ کیا کرتے ہیں اور اس کے بعد سولہ سترہ مہینہ کے بعد نبی ﷺ نے پھر خانہ کعبہ کی طرف رخ کر دیا۔ مطلب یہ ہے کہ قبلہ کی تبدیلی دو دفعہ نہیں ہوئی ہے بلکہ قبلہ کی تبدیلی ایک دفعہ ہوئی ہے۔ اگر مفسرین کی اس توجیہ کو ہم قبول کر لیں تو قرآن مجید کی اس آیت کا مفہوم یہ ہوگا۔

''وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِیْ كُنْتَ عَلَيْهَآ یعنی وما بدلنا القبلة التی كنت علیها''

یعنی وہ قبلہ یعنی بیت المقدس جس پر آپ ﷺ قائم تھے اس کو ہم نے تبدیل نہیں کیا مگر اس لئے ہم نے اسے بدل دیا کہ

'' لِنَعْلَمَ مَنْ يَّتَّبِعُ الرَّسُوْلَ مِمَّنْ يَّنْقَلِبُ عَلٰى عَقِبَيْهِ ''(البقرہ۔۱۴۳)

تاکہ ہم ظاہر کر دیں ان لوگوں کو جو رسول ﷺ کی تابعداری کرتے ہیں اور ان لوگوں سے ان کو الگ اور جدا کر دیں جو اپنے پیروں پر اپنی ایڑی پر واپس پلٹتے ہیں۔ قبلہ کی تبدیلی ایک دفعہ ہوئی ہے۔

بہرحال مفسرین کے ان دو اقوال میں سے ہم جس قول کو بھی اختیار کر لیں، یہ معلوم ہوتا ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے بیت المقدس کی طرف جو رخ کر لیا تھا وہ قرآن مجید کی کسی آیت کی بنا

پر نہیں کیا تھا۔ اس لئے کہ قرآن مجید میں اول سے لے کر آخر تک کہیں بھی یہ حکم نہیں ملتا کہ تم بیت المقدس کی طرف رخ کرو۔

معلوم ہوتا ہے کہ حضورﷺ نے بیت المقدس کو جو قبلہ بنایا تھا وہ سنت اور حدیث ہی کی بنا پر بنایا تھا اور اس کے بعد اللہ تعالیٰ کا یہ حکم آتا ہے کہ

''فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ''(البقرہ۔۱۴۴)

پس اپنا چہرہ مسجد حرام کی طرف پھیر لو۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ حکم جو سنت کی بنا پر صادر تھا وہ قرآن حکیم کی اس آیت کے ذریعہ سے منسوخ ہو گیا۔ یہی اس کی نظیر ہے کہ کتاب اللہ سنت کو منسوخ کر سکتا ہے۔

جہاں تک اس مثال کی بات ہے کہ کیا کوئی سنت اور کوئی حدیث، کتاب اللہ کی کسی آیت کو منسوخ کر سکتی ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلہ میں بعض لوگوں نے ایک مثال پیش کی ہے۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

'' كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ ''(البقرہ۔۱۸۰)

اور تمہارے اوپر فرض کی گئی وصیت اگر ایک شخص کو موت حاضر ہو جائے، اگر اس نے کچھ مال چھوڑا ہو تو وہ والدین اور اقرباء کے لئے وصیت کرے۔

یہ حکم اُس دور سے متعلق ہے جب کہ میراث میں رشتہ داروں کے باقاعدہ حصے مقرر نہیں تھے بلکہ ابھی تک جاہلیت ہی کا قانون جاری تھا یعنی ''توریث اولاد اکبر'' یعنی ایک شخص مر جاتا تھا تو اس کی پوری جائیداد کا وارث اس کا بڑا بیٹا ہوتا تھا اور اُس کے چھوٹے بچے اور دوسرے رشتہ دار سب کے سب محروم رہتے تھے۔

اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ تم میں سے کوئی شخص اگر مرتا ہے تو اس پر یہ پر لازم ہے کہ اپنے والدین، چھوٹے بچوں اور دوسرے رشتہ داروں کے لئے وصیت کے ذریعہ سے کچھ حصے مقرر کر دے۔

اس کے بعد نبی اکرمﷺ نے فرمایا ہے کہ'' لا وصيّة لوارث '' کہ وارث

کے لئے کوئی وصیت نہیں ہو سکتی۔

اب والدین اور اقرباء یہ وارث تو ہیں۔ تو یہ (مفسرین) کہتے ہیں کہ اس حدیث و سنت کے ذریعہ سے کتاب اللہ کے اس حکم کو منسوخ کیا گیا۔

حنفیہ میں سے جو محققین ہیں وہ کہتے ہیں کہ اصل میں قرآن کی یہ آیت منسوخ ہوئی قرآن مجید کی ایک دوسری آیت کے ذریعہ سے اور وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے سورہ النساء میں رشتہ داروں کے لئے باقاعدہ حصے مقرر کیے۔ لڑکیوں، والدین اور چھوٹے بچوں کے لئے سب کے لئے حصے ہیں۔ نبی اکرم ﷺ نے جو یہ فرمایا کہ

''ان اللہ اتی کل ذی حقٍ حقه الا لا وصیة لوارث'' کہ اللہ تعالیٰ نے ہر صاحب حق کو اس کا حق دیا ہے۔ تم اس حقیقت سے آگاہ ہو جاؤ کہ کسی وارث کے لئے وصیت نہیں ہے۔

نبی ﷺ نے دراصل یہ بیان کیا ہے کہ میراث کی آیت نازل ہونے کے بعد وصیت کی جو آیت تھی وہ منسوخ ہوگئی۔ یہ تو قرآن مجید کا حکم قرآن ہی کے ذریعہ سے منسوخ ہوا۔ حدیث کے ذریعہ سے منسوخ نہیں ہوا۔

## مراتبِ حدیث

واقعہ یہ ہے کہ اصل میں حدیث کے تین مرتبے ہیں۔

۱۔ حدیث متواتر ۲۔ حدیث مشہور ۳۔ حدیث خبر واحد

جہاں تک خبر واحد کا تعلق ہے تو اس پر تو فقہائے حنفیہ کا اتفاق ہے کہ خبر واحد ظنی ہے اور وہ کتاب اللہ کے کسی حکم کو منسوخ نہیں کر سکتی ہے نہ اسے مقید کر سکتی ہے نہ خاص کر سکتی ہے۔

جہاں تک حدیث متواتر کا تعلق ہے تو اس میں شک نہیں کہ حدیث متواتر صرف ایک نظری ہی نظری چیز ہے عملی طور پر حدیث متواتر کی کوئی مثال موجود نہیں۔ اس لحاظ سے ہم سمجھتے ہیں کہ یہ صرف ایک نظریاتی بحث ہے کہ اگر کہیں حدیث متواتر موجود ہو جائے تو کیا وہ کتاب اللہ کو منسوخ کر سکتی ہے یا نہیں؟ لیکن عملی طور پر کوئی حدیث متواتر سرے سے ہے ہی نہیں۔

جہاں تک حدیث مشہور کا تعلق ہے تو حدیث مشہور فی الجملہ، کتاب اللہ سے کمزور ہے

اور ایک ضعیف، قوی کا ناسخ نہیں ہو سکتا۔ البتہ یہاں ایک اور چیز ہے اور وہ ہے نسخ وصف یعنی اگر کتاب اللہ کا کوئی حکم عام ہے تو اس کی تخصیص خبر مشہور کے ذریعہ سے ہو سکتی ہے۔ کتاب اللہ کا کوئی حکم مطلق ہے تو اس کی تقیید خبر مشہور کے ذریعہ سے ہو سکتی ہے۔

فقہائے حنفیہ کبھی کبھی تخصیص عام پر اور تقیید مطلق پر نسخ کا اطلاق کر دیتے ہیں، اس لحاظ سے کہ کتاب اللہ کے حکم کے عموم کو منسوخ کیا گیا۔ کتاب اللہ کے حکم کے اطلاق کو منسوخ کر دیا گیا۔

تخصیص عام اور تقیید مطلق خبر مشہور کے ذریعہ ہوتا ہے اور یہی مراد ہے حنفیہ کی اس بات سے کہ وہ یہ کہتے ہیں کہ سنت، کتاب اللہ کو منسوخ کر سکتی ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ کتاب اللہ کے پورے حکم کو سنت اڑا سکتی ہے۔ اور سنت متواترہ وہ تو سرے سے ایک نظریہ ہے، صرف ایک مفہوم ہے لیکن محققین کہتے ہیں کہ کوئی حدیث ایسی نہیں ہے کہ جس کے متعلق اطمینان کر سکیں کہ ہاں یہ حدیث متواتر ہے۔ اس سلسلہ میں بعض لوگوں نے جو کوشش کی ہے وہ کہتے ہیں کہ "**انما الاعمال بالنیات**" کی حدیث، حدیث متواتر ہے۔ لیکن سوال ہوا ہے کہ حدیث متواتر کا مفہوم تو یہ ہے کہ خود صحابہ کرام کے دور میں بہت زیادہ صحابہ ایک حدیث کی روایت پر جمع ہو جائیں لیکن "**انما الاعمال بالنیات**" کی حدیث کی روایت کرنے والے صرف حضرت عمر بن الخطاب ہیں۔ اس کے بعد پھر تابعین اور تبع تابعین کے دور میں اس حدیث کی روایت کرنے والے بہت ہو گئے ہیں۔ لیکن صحابہ کرام کے دور میں اس حدیث کی روایت کرنے والے حضرت عمرؓ ابن خطاب ہیں۔

اسی طرح بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ

"**من کذب علی متعمداً فلیتبوا مقعده من النار**"

کی حدیث ہے اور "**البینه علی المدعی والیمین علی المنکر**" کی حدیث متواتر ہے۔ لیکن صحیح بات یہ ہے کہ ابھی تک حدیث متواتر صرف ایک مفہوم ہی ہے جس کا کوئی مصداق نہیں ہے۔ یعنی وہ متواتر جو لفظاً اور معناً متواتر ہو اس کا مصداق نہیں ہے۔ جہاں تک تواتر قدر مشترک ہے اس کی بہت سی مثالیں موجود ہیں۔ اس وجہ سے ہم یہ

سمجھتے ہیں کہ یہ صرف ایک نظریاتی بحث ہے۔

## اقسامِ نسخ

دوسری بحث نسخ کے سلسلہ میں یہ پیدا ہوتی ہے کہ نسخ کی کتنی اقسام ہیں۔ تو حنفیہ کہتے ہیں کہ

۱۔ پہلی قسم ہے نسخ حکم و تلاوۃ۔ کہ ایک ایسی آیت جس کا حکم بھی منسوخ ہے اور اس کی تلاوت بھی منسوخ ہے۔

۲۔ اور دوسری قسم ہے کہ نسخ تلاوت تو ہے لیکن نسخ حکم نہیں ہے۔

۳۔ تیسری قسم یہ ہے کہ نسخ حکم تو ہے نسخ تلاوت نہیں ہے۔

۴۔ چوتھی قسم نسخ وصف ہے۔

یعنی ایک حکم قانوناً منسوخ ہے یا حکم کا اطلاق منسوخ ہے۔ کسی مطلق کو مقید کر دیا گیا ہے یا کسی عام کو خاص کر دیا گیا ہے۔

اصولیین یہ کہتے ہیں کہ تلاوت آیات منسوخ نہ ہو اور حکم منسوخ ہو تو قرآن مجید میں اس قسم کی آیتیں موجود ہیں۔ مثلاً یہ آیت جو میں نے آپ کے سامنے پڑھی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ایک بیوہ کی عدت ایک سال مقرر کی، تو یہ آیت قرآن مجید میں موجود ہے اس کی تلاوت کی جاتی ہے لیکن اس کا حکم باقی نہیں ہے۔

اور یہ مثال کہ تلاوت تو اُس آیت کی نہیں کی جاتی لیکن حکم اُس کا باقی ہے اس سلسلہ میں یہ مثال پیش کی جاتی ہے کہ

**''الشیخ و الشیخة اذا زنیا فارجموھما نکالاً من اللہ۔ واللہ عزیز حکیم''**

کہ ایک شادی شدہ مرد اور ایک شادی شدہ عورت جب زنا کریں تو ان کو سنگسار کر دو۔

یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایک سزا ہے اور اللہ تعالیٰ عزیز حکیم ہے۔

اس کی تلاوت نہیں کی جاتی لیکن اس کا حکم باقی ہے۔

ایک ایسی صورت کہ تلاوت وحکم دونوں ختم ہوں تو اس سلسلہ میں وہ روایت پیش کی جاتی ہے کہ سورہ احزاب ایک بہت لمبی سورت تھی لیکن اب ستر سے کچھ زیادہ آیات باقی ہیں اور باقی سب کی سب آیات کی تلاوت بھی منسوخ ہوگئی ہے اوران کا حکم بھی منسوخ ہوگیا ہے۔ان میں سے کوئی چیز بھی باقی نہیں ہے۔

لیکن یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے اوروہ یہ ہے کہ خود قرآن مجید کی جو تعریف اصولیین نے کی ہے اس کی بنیاد پر ہم دیکھتے ہیں تو

''**الشیخ و الشیخة اذا زنیا فارجموھما**'' کو ہم قرآن مجید کی آیت ثابت نہیں کر سکتے۔

اصولیین نے قرآن مجید کی تعریف یہ کی ہے کہ'' **القرآن ھوالکتاب المنزل علی الرسول المکتوب فی المصاحف المنقول عنه نقلاً متواترا بلا شبھة**''

قرآن مجید کی یہ تعریف اصولیین نے کی ہے کہ قرآن مجید وہ کتاب ہے جو رسول اللہ ﷺ پر منزل ہے، جو سات قاریوں کے مصاحف میں لکھا گیا ہے اور نبی اکرم ﷺ سے بطریق تواتر منقول ہے بغیر کسی شبہ کے۔

لیکن واقعہ یہ ہے کہ'' **الشیخ و الشیخة اذا زنیاا فارجموھما نکالاً من اللہ۔ واللہ عزیز حکیم**'' کی آیت اوراس کی طرح بعض لوگوں کے نزدیک ایک اورآیت بھی قرآن مجید میں تھی جس کی تلاوت بھی منسوخ ہے وہ یہ ہے کہ

'' **لو کان لابن آدم وادیان من سال لابتغی الیه ثالثا و یتوب اللہ علی من تاب ولا یملأ جوف ابن آدم الا التراب**''

وہ کہتے ہیں کہ یہ بھی آیت ہے۔لیکن ان میں سے کوئی بھی آیت ایسی نہیں ہے کہ جو نبی اکرم ﷺ سے بطریق تواتر منقول تو کجا کسی دیگر ایک معتبر سند کی بنا پر منقول ہو۔اگر یہ قرآن مجید کی آیات ہوتیں تو پہلا سوال یہ ہے کہ بطریق تواتر ان کا نقل کرنا ضروری تھا۔حالانکہ بطریق تواتر یہ منقول نہیں ہوئی ہیں۔اور نہ سات قاریوں کے مصاحف میں یہ آیات موجود ہیں۔اس

لئے کہ وہ تو کہتے ہیں کہ ان کی تلاوت منسوخ ہے۔

پھر دوسرا سوال یہ ہے کہ وہ آیتیں جن کی تلاوت منسوخ ہے ان کے متعلق تو وہ یہ کہتے ہیں کہ ''ننسھا'' کے مصداق ہیں کہ ''مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ اَوْ نُنْسِهَا'' کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ ایسی آیتیں ہیں جن کو اللہ تعالیٰ بالکل لوگوں کے دلوں سے نکال دیتا ہے۔ جب صحابہ کرامؓ اور نبی اکرم ﷺ اس آیت کو بھول ہی گئے تو پھر ہمارے پاس کیا ذریعہ ہے جس کی بنا پر ہم معلوم کریں کہ ہاں فی الواقع یہ قرآن مجید کی ایک آیت تھی جس کی تلاوت منسوخ ہے۔

معلوم یہی ہوتا ہے کہ قرآن مجید میں صرف دو قسم کے نسخ ہیں۔

ایک یہ کہ تلاوت باقی ہے حکم منسوخ ہے۔ اور دسرا ہے نسخ وصف یعنی مطلق کی تقیید یا عام کی تخصیص۔ یہ ایک قسم ہے اور دوسری قسم عام قسم کے نسخ کی ہے۔

جہاں تک عام کی تخصیص کا تعلق ہے اور مطلق کو مقید کر دینے کا تعلق ہے تو کیا یہ خبر واحد کے ذریعہ سے کیا جا سکتا ہے یا نہیں کیا جا سکتا؟ اس میں اختلاف ہے۔

حنفیہ چونکہ یہ کہتے ہیں کہ قرآن مجید کی ایک آیت اگر عام ہے تو وہ عام اپنے عموم کے لحاظ سے قطعی ہے۔ اب اس میں ہم اگر بعض افراد کو نکالیں تو یہ ظنی بن جائے گا۔ چونکہ تقیید مطلق اور تخصیص عام بیان تغییر کے قبیل سے ہے اور قرآن مجید کے کسی حکم کو خبر واحد کے ذریعہ سے متغیر نہیں کیا جا سکتا۔ بیان تغییر کیلئے ضروری ہے کہ وہ خبر مشہور ہو۔ شافعیہ یہ کہتے ہیں کہ عام بذات خود قطعی نہیں ہے بلکہ عام بذات خود ظنی ہے اور اس میں تخصیص کا احتمال ہے۔ جس وقت تخصیص آتی ہے یا مطلق کو مقید کیا جاتا ہے تو یہ بیان تغییر نہیں ہے بلکہ یہ حقیقت میں بیان تقریر ہے یعنی عام کی ظنیت کو برقرار رکھنا اور مطلق میں جو تقیید کا احتمال تھا اس احتمال کو بیان کرنا۔ اسی بنا پر ہم یہ دیکھتے ہیں کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا جو حکم ہے کہ

'' فَاقْرَؤُا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ '' پس پڑھو تم وہ کچھ جو قرآن مجید میں تمہارے لئے متیسر ہو۔ اب یہ ایک عام حکم ہے۔ اس میں فاتحہ وغیرہ کی تخصیص نہیں ہے لیکن شافعیہ یہ کہتے ہیں کہ ایک خبر واحد میں حضور ﷺ نے فرمایا ہے کہ

''لا صلوٰة لمن لم یقرا بفاتحة الکتاب ''

کہ ''اس شخص کی نماز ہوتی ہی نہیں ہے جو فاتحہ الکتاب کی قرات نہ کرے۔''

تو اس خبر واحد کے ذریعے سے شافعیہ قرآن مجید کے اس حکم عام کی تخصیص کیا کرتے ہیں اور وہ یہ کہتے ہیں کہ ''فَاقْرَؤُا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآن '' سے مراد ہے سورۃ فاتحہ۔ یعنی یہ کہ تم سورۃ فاتحہ پڑھو۔

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے اسی طرح قتل خطا کے متعلق یہ فرمایا ہے

'' وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَّدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ اِلٰى اَهْلِهٖ... فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ''

(النساء۔۹۲)

اور وہ شخص جو کسی مسلمان کو نادانستہ طور پر خطا کے طور پر قتل کرے پس اس پر ایک غلام کو آزاد کرنا ہے۔اور خون بہا ہے اور وہ خون بہا مقتول کے وارثوں کے سپرد کرے.....اگر وہ غلام آزاد کرنے کی طاقت نہیں رکھتا تو وہ پے در پے دو مہینے روزے رکھے۔

اب قتل خطا کے کفارہ میں تو یہ قید ہے کہ ایک ایسے غلام کو آزاد کرے جو مؤمن ہو لیکن کفارہ ظہار میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ

''وَالَّذِيْنَ يُظٰهِرُوْنَ مِنْ نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَآسَّا۔ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَآسَّا فَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ فَاِطْعَامُ سِتِّيْنَ مِسْكِيْنًا''(المجادلہ۔۳)

''وہ لوگ جو اپنی بیویوں سے ظہار کیا کرتے ہیں اور اس کے بعد اپنے قول سے رجوع کیا کرتے ہیں، اپنی بیویوں سے نزدیک ہونے کا ارادہ رکھتے ہیں پس ان پر لازم ہے کہ وہ ایک غلام یا لونڈی کو آزاد کریں اور جس کے پاس طاقت نہ ہو وہ دو مہینے پے در پے روزے رکھے اور اس کی طاقت نہ ہو تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے۔''

یہاں رقبۃ کے ساتھ مؤمنۃ کی قید نہیں ہے۔اسی طریقہ سے کفارۂ یمین ہے۔وہاں کی تحریر رقبۃ کے ساتھ مؤمنۃ کی قید نہیں ہے۔

چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ

"لَا یُؤَاخِذُکُمُ اللّٰہُ بِاللَّغْوِ فِیْ اَیْمَانِکُمْ وَلٰکِنْ یُّؤَاخِذُکُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَیْمَانَ فَکَفَّارَتُہٗ اِطْعَامُ عَشَرَۃِ مَسٰکِیْنَ مِنْ اَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ اَہْلِیْکُمْ اَوْ کِسْوَتُہُمْ اَوْ تَحْرِیْرُ رَقَبَۃٍ ۔ فَمَنْ لَّمْ یَجِدْ فَصِیَامُ ثَلٰثَۃِ اَیَّامٍ" (المائدہ ـ ۸۹)

"اللہ تعالیٰ تمہاری گرفت نہیں کرتا تمہاری ان قسموں کے متعلق جو لغو قسم کی قسمیں ہیں ، جو غیر اختیاری طور پر تمہاری زبان سے کچھ الفاظ نکل جائیں لیکن اللہ تعالیٰ تمہاری گرفت کرتا ہے تمہاری ان قسموں کے متعلق جو قسمیں منعقدہ ہیں یعنی مستقبل کے بارے میں جو تم نے قسمیں کھائی ہیں ۔ پس اس کا کفارہ دس مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے ، اس درمیانی کھانے کے اعتبار سے جو تم اپنے بال بچوں کو کھلاتے ہو یا دس مسکینوں کو کپڑے پہنانا ہے یا ایک غلام کو آزاد کرنا ہے۔" یہاں بھی رقبۃ کے ساتھ مؤمنۃ کی قید نہیں ہے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ہم کفارۂ ظہار کو اور کفارہ قسم کو ، کفارہ قتل خطا پر قیاس کرتے ہیں ، جس طرح وہاں ایمان کی قید ہے تو ایمان کی قید یہاں بھی لگادی۔

اس طرح شافعیہ قرآن مجید کے مطلق کو قیاس کے ذریعہ سے مقید قرار دیتے ہیں۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ یہ تخصیص عام اور تقیید مطلق ، خبر واحد اور قیاس کے ذریعہ ہوتا ہے۔

# اجماع بحیثیت ماخذِ اسلامی قانون

# IJMA AS SOURCE OF ISLAMIC LAW

جواب: جمہور فقہاء کے نزدیک کتاب وسنت کے بعد اسلامی قانون کا تیسرا ماخذ اجماع شمار ہوتا ہے۔ کسی حکم شرعی پر کسی زمانے میں مسلمان مجتہدوں کا متفق ہو جانا اجماع کہلاتا ہے۔
فقہاء نے اجماع کو دلیل شرعی ثابت کرنے کے لئے قرآن وسنت کے دلائل اور براہین عقلیہ سے استدلال کیا ہے۔

## دلیلِ قرآنی

**ومن یشاقق الرسول من بعد ماتبین له الهدیٰ و یتبع غیر سبیل المومنین نو له ماتولی و نصله جهنم و ساء ت مصیراً ٥ (النساء۔١١٥)**

ترجمہ: اور جو کوئی ہدایت ظاہر ہونے کے بعد رسول ﷺ کی مخالفت کرے اور مومنوں سے الگ راستہ کی پیروی کرے تو ہم اس کا رخ پھیر دیں گے جدھر وہ چلے اور اسے جہنم میں ڈال دیں گے اور وہ بہت بُرا ٹھکانہ ہے۔
اِس آئت میں سبیل مومنین سے مراد اجماع ہے اور اُس کی مخالفت کرنا اجماعِ امت کی مخالفت ہے۔

**ما کان الله لیضل قوماً بعد اذهدٰهم (التوبہ۔١١٥)**

ترجمہ: خداوند تعالیٰ راہ ہدایت دکھانے کے بعد لوگوں کو گمراہ نہیں کرتا۔
اس آیت کی رو سے امت مسلمہ کے اجماعی فیصلے کو گمراہی نہیں قرار دیا جا سکتا۔

## احادیث نبوی ﷺ

**لا تجتمع امتی علی الضلالة**

ترجمہ: میری امت گمراہی پر جمع نہیں ہو سکتی

**یدالله علی الجماعة**

ترجمہ: اللہ کا ہاتھ جماعت پر ہے۔

**من شذ فی النار**

ترجمہ: جو جماعت سے الگ ہو جائے وہ دوزخ میں جائے گا۔

# اجماع

## مفہوم و معنی

اجماع کا لغوی مفہوم اتفاق ہے، اتفاق کو بھی اجماع کہتے ہیں اور اجماع ایک عزم مصمم اور قطعی ارادہ کو بھی کہتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ

"اجمع فلان علی کذا"

یعنی فلاں شخص نے فلاں چیز کا تہیہ کر لیا یا اس کا قطعی ارادہ کر لیا اپنی پوری قوتوں اور صلاحیتوں کو اس نے جمع کر دیا کہ میں یہ کام کر کے رہوں گا۔

شریعت کی اصطلاح میں اجماع کی تعریف یہ ہے کہ اجماع اہل علم اور اہل اجتہاد کا اتفاق ہے کسی حکم پر، اور اس میں بہر حال یہ قید معتبر ہے کہ ایسے لوگوں کا اتفاق ہو جو صاحب علم ہوں اور صاحب اجتہاد ہوں اور جو کسی حکم اور کسی چیز کے متعلق فیصلہ کر سکتے ہوں، یہ اجماع شرعی ہے۔ عام لوگوں کے اجماع کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جس طرح سائنس انجینئرنگ اور طب وغیرہ مختلف قسم کے علوم و فنون ہیں اور ان علوم و فنون میں اگر اتفاق معتبر ہے تو ان لوگوں کا ہے جو لوگ اس علم اور فن سے کچھ واقفیت رکھتے ہوں۔ اسی طرح اسلامی قانون میں بھی ان لوگوں کا اتفاق شرعی اجماع کی حیثیت رکھتا ہے جو دین کے مزاج سے واقف ہیں اور دین کو جانتے ہیں۔ لیکن وہ لوگ جو دین کو نہ سمجھتے ہوں اور دین کو جانتے نہ ہوں ان کا کام یہ ہے کہ وہ اہل علم سے پوچھیں اور اہل علم کا اتباع کریں۔ چنانچہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

"فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا فِي الدِّيْنِ وَلِيُنْذِرُوْا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوْا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُوْنَ" (التوبہ۔۱۲۲)

پس کیوں نہیں نکلتی ہر قوم میں سے ایک چھوٹی سی جماعت تاکہ وہ دین میں اچھی طریقہ سے مہارت اور بصیرت حاصل کرے اور تاکہ یہ اپنی قوم کو ڈرائے جب یہ اس کی طرف واپس لوٹے شاید کہ وہ ڈر جائیں اور اللہ کی نافرمانی سے باز رہیں۔

اس آیت سے اللہ تعالیٰ کے منشا کے مطابق یہ بالکل ضروری ہے کہ ہر قوم میں اور ہر

آبادی میں کچھ لوگ ایسے ہونے چاہیئیں جن کو دین میں گہری بصیرت حاصل ہو، جو دین کے مزاج سے واقف ہوں، دین کے اصولوں کو جانتے ہوں اور دین کے احکام کو جانتے ہوں۔ اور وہ لوگ جو دین کے احکام سے ناواقف ہوں ان کا فرض یہ ہے کہ وہ ان (عالمانِ دین) کی تقریروں کو سنیں اور ان سے استفادہ کریں۔ اور ان عالموں کا فرض یہ ہے کہ ان کو سمجھائیں۔

ایک اور مقام پر اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ

"فَسْئَلُوْٓا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ" (النحل۔۴۳)

اگر تم نہیں جانتے تو اہل علم سے پوچھو۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث بھی موجود ہے کہ

"ان اللہ لا یقبض ھذا العلم بان ینتزعہ انتزاعا" کہ اللہ تعالیٰ اس علم دین کو اس طریقہ سے نہیں اٹھائے گا کہ علماء کے سینوں سے اللہ تعالیٰ اس علم کو اچک لے اور چھین لے اور صبح جب وہ اٹھیں تو ان کے سینے بالکل خالی ہوں۔ "بل یقبض العلم بقبض العلماء" بلکہ اللہ تعالیٰ علم کو واپس لے لیتا ہے علماء کو واپس لینے کے ذریعہ سے۔ یعنی وہ لوگ جو دین کے حاملین ہوتے ہیں یعنی دین کے بڑے بڑے عالم ہوتے ہیں وہ فوت ہوتے ہیں یہاں تک کہ ان میں کوئی شخص بھی ایسا باقی نہیں رہتا جو صاحب علم ہو۔ تو اس کے بعد (یہ لوگ) کیا کرتے ہیں "اتخذ الناس رؤسا جھالا" تو لوگ ایسے لوگوں کو اپنا لیڈر اور دینی رہنما اور پیشوا تصور کرتے ہیں جو بالکل جاہل ہوتے ہیں اور دین سے بالکل بے خبر ہوتے ہیں۔ "فاستفتوھم" پھر یہ لوگ ان سے مسائل پوچھتے ہیں، دین کے بارے میں یعنی ان سے حقیقت حال معلوم کرتے ہیں۔ "فافتوھم بغیر علم" اور وہ بغیر کسی علم کے بغیر کسی واقفیت کے ان کو فتوے دیتے رہتے ہیں۔ "ضلوا و اضلوا" خود بھی گمراہ ہوتے ہیں اور لوگوں کو بھی گمراہ کیا کرتے ہیں۔

اس تفصیل سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اہل علم ہی کا اجماع معتبر ہے۔ عوام کے اتفاق کا اور عوام کے اجماع کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔ ان کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ اور پھر یہ بھی ضروری ہے کہ یہ اجماع اور اتفاق ایسے اہل علم کا ہونا چاہیئے جو تقویٰ، خداترسی اور دیانت کے لحاظ سے معروف

ہوں۔ ایسے لوگ جو اہل ہوئی ہیں، جو خواہشات کے پیچھے چلنے والے ہوں چاہے وہ علماء ہی کیوں نہ ہوں، ان کے اتفاق اور ان کے اجماع کی کوئی قانونی حیثیت نہیں ہے۔

لہٰذا اہل علم لوگوں کا اجماع حجت ہے اور معتبر ہے۔

## اجماع کے مراتب

اجماع کے چار مرتبے ہیں۔

### ۱۔ اجماع صریح

سب سے قوی اجماع اور مضبوط اجماع صراحتاً صحابہ کرامؓ کا اجماع ہے کہ تمام صحابہ کرامؓ یہ تصریح کردیں کہ اس بات پر ہمارا اتفاق ہو چکا ہے اور ہم نے اس چیز کو طے کردیا ہے۔ تو یہ سب سے زیادہ قوی اور مضبوط اجماع ہے۔

یہ اس بنا پر سب سے زیادہ مضبوط اجماع ہے کہ اس اجماع میں اور اس اجماع کے حجت ہونے میں سرے سے کسی کو کلام کی گنجائش ہی نہیں ہے۔ اس لئے کہ صحابہ کرامؓ میں اہل مدینہ بھی شامل ہیں، صحابہ کرامؓ میں نبی اکرم ﷺ کی اولاد بھی شامل ہے اور صحابہ کرامؓ میں بڑے بڑے مجتہدینؓ بھی شامل ہیں۔ صحابہ کرامؓ کا جو اجماع ہے یہ بالاتفاق حجت ہے لیکن یہ ضروری ہے کہ وہ بالکل صراحتہً ہو۔

### ۲۔ اجماع سکوتی

دوسرے مرتبے پر ایک ایسا اجماع ہے کہ جب کوئی مسئلہ پیش آئے اور اس مسئلہ کے بارے میں بعض صحابہ کرامؓ ایک فیصلہ کرلیں اور بقیہ صحابہ کرامؓ خاموش رہیں کہ اس مدت میں وہ غور وفکر کر سکتے ہوں۔ اگر ان کو اختلاف کرنا ہو تو غور وفکر کے بعد اختلاف بھی کر سکتے ہوں۔ لیکن اتنی مدت کے گزرنے کے باوجود ان کی طرف سے کوئی اختلاف رائے ظاہر نہ ہو جائے تو ہم یہ کہہ سکتے ہیں گویا کہ ان کا بھی ان کے ساتھ بالکل اتفاق ہے۔ اسے اجماع سکوتی کہتے ہیں۔

سوال یہ ہے کہ یہ مدت کتنی ہونی چاہیے؟

بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ یہ مدت اسی مجلس تک محدود ہے۔ جس مجلس میں وہ فیصلہ ہوتا

ہے۔اس مجلس کے اختتام تک اگر انہوں نے کوئی فیصلہ نہ کیا تو اس کا معنی یہ ہے کہ گویا اجماع سکوتی منعقد ہو گیا۔

بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ تین دن تک غور و فکر کا موقع ہے۔لیکن صحیح یہ ہے کہ اس کے لئے کسی خاص مدت کا تعین نہیں کیا جا سکتا بلکہ عرفِ عام کے لحاظ سے جب یہ چیز واضح ہو جائے کہ اب اتنی مدت ان کو مل چکی ہے کہ وہ ضرور کسی رائے پر پہنچ چکے ہوں گے۔لیکن ابھی تک انہوں نے اس کا کوئی فیصلہ نہیں کیا تو معلوم یہ ہوتا ہے کہ ان کو بھی اس سے اتفاق ہے۔یہ اجماع سکوتی ہے۔

اجماع سکوتی شرعی اجماع ہے یا نہیں ہے؟

امام شافعیؒ کا اس سلسلہ میں اختلاف ہے۔وہ فرماتے ہیں کہ اجماع سکوتی قانونی اجماع کی حیثیت نہیں رکھتا اور اس کی حیثیت شرعی اجماع کی نہیں ہے۔اس لئے کہ جن لوگوں نے خاموشی اختیار کی ہے ان لوگوں کی خاموشی اس بات کی قطعی دلیل نہیں ہے کہ فی الواقع فیصلہ کرنے والوں کے ساتھ ان کا اختلاف نہیں ہے بلکہ ان کا اتفاق ہے۔ہوسکتا ہے کہ کسی ہیبت اور خوف کی بنا پر یا کسی اور احتمال کی بنا پر انہوں نے خاموشی اختیار کی ہو اور انہوں نے اختلاف کا مظاہرہ نہ کیا ہو۔اس کا احتمال بہر حال موجود ہے۔

اس سلسلہ میں امام شافعیؒ کا استدلال اس بات پر ہے کہ حضرت عمرؓ کے دور میں ایک مسئلہ پیدا ہوا کہ ایک عورت مر گئی اور اس کے ورثاء میں ایک شوہر، اور ایک بہن باقی اور ایک ماں باقی ہے۔یہاں مسئلہ یہ پیدا ہوا کہ اب اس میراث کو کس طرح تقسیم کیا جائے۔اب میراث کے ضوابط کو اور قوانین کو ہم دیکھتے ہیں تو شوہر جائیداد کا آدھا حصہ لے گا اور ماں جائیداد کا تیسرا حصہ لے گی اور بہن جائیداد کا آدھا حصہ لے گی۔تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر ہم اس مال کو چھ حصوں پر تقسیم کر دیں تو چھ حصوں میں تین حصے تو شوہر کو مل جائیں گے۔تین بہن کو مل جائیں گے اور دو حصے ماں کو مل جائیں گے۔یہ تو آٹھ حصے ہو گئے اور مال کو تو ہم نے چھ حصوں پر تقسیم کر دیا تھا۔

اب یہاں کیا حل نکالا جائے؟ اب چھ حصوں میں آٹھ حصے کیسے پورے کئے جائیں؟

یہ مسئلہ جب پیش ہوا تو حضرت عمرؓ فاروق کے دور میں اس پر مجلس شوریٰ کا اجلاس ہوا۔ حضرت ابن عباسؓ نے مشورہ دیا کہ ان سب کے حصص ایک خاص تناسب سے گھٹا دیئے

جائیں۔ اب ہم یہ کہیں گے کہ یہ مسئلہ چھ سے نہیں بلکہ آٹھ سے ہے۔ پوری جائیداد کو چھ کی بجائے آٹھ حصوں میں تقسیم کر دیا جائے گا۔ اب شوہر تو چھ میں سے تین حصے لے رہا تھا اب آٹھ میں سے تین حصے لے گا۔ اور ماں دو حصے چھ میں سے لیتی تھی اب دو حصے آٹھ میں سے لے گی۔ اور بہن چھ حصوں میں سے تین حصے لیتی تھی اب آٹھ میں سے تین حصے لے گی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ تمام ورثاء سب اپنے حصہ سے کچھ نہ کچھ کم حصہ لیتے ہیں۔ وہ جو نقصان ہے وہ سب پر ایک ساتھ تقسیم ہوتا ہے۔ لیکن حضرت ابن عباس نے اس کے بعد پھر یہ کہا کہ

''والذی خلق الخلقة وبرءَ النسمة ما جعل اللہ فی الفریضة نصفین و ثلثا''

قسم ہے اس ذات پاک کی جس نے مخلوقات کو پیدا کیا ہے جس نے روح کو پیدا کیا ہے کبھی بھی اللہ نے میراث میں نصفین اور ثلث نہیں رکھے۔ یہ کیا مسئلہ ہے نصفین کا؟ تو ابن عباس سے پوچھا گیا کہ پھر آپ اس مسئلہ کا کیا حل تجویز کریں گے۔ تو انہوں نے کہا کہ

''ادخل الضرر علی الاخوات''

میں بہن کے حصہ کو کم کر دوں گا۔ میں یہ کہوں گا کہ مسئلہ یہی چھ حصوں کی تقسیم کا ہے۔ مال کو چھ حصوں پر تقسیم کر دیا جائے۔ تین حصے شوہر کو دے دیئے جائیں، دو حصے دیئے جائیں ماں کو اور ایک حصہ بہن کو دیا جائے۔ نقصان اسی پر ہونا چاہیے۔

پھر ان سے پوچھا گیا کہ جب حضرت عمرؓ کے زمانہ میں یہ فیصلہ ہو رہا تھا تو آپ نے اس وقت اختلاف کی آواز کیوں نہ اٹھائی؟

تو وہ فرماتے ہیں کہ میں اس وقت عمر کے لحاظ سے چھوٹا تھا نو عمر تھا۔

''وکان عمر رجل مهیب فخفته''

حضرت عمرؓ بہت زیادہ ہیبت ناک آدمی تھے تو میں ان سے ڈر گیا۔ خوف اور ڈر کی وجہ سے میں نے یہ رائے ظاہر نہیں کی۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بہر حال اس کا احتمال ہے بعض لوگ خاموش رہیں

اوران کی اختلافی رائے کسی وجہ سے سامنے نہ آسکے۔تو اجماع سکوتی کی حیثیت اجماع شرعی کی نہیں ہے۔

حنفیہ اس کے جواب میں یہ فرماتے ہیں کہ یہ بات ہم تسلیم نہیں کر سکتے کہ حضرت عبداللہ ابن عباس نے خوف کی بناپر اپنی رائے اس وقت ظاہر نہیں کی تھی۔اس لئے کہ خود حضرت عمرؓ ایسے آدمی تو نہ تھے کہ اگر کوئی شخص ان کے فیصلہ سے اختلافی رائے ظاہر کرتا تو برا مانتے وہ تو تنقید اور اختلاف رائے کو خوش آمدید کہنے والے تھے اور پھر یہ ہے کہ خود حضرت عمرؓ حضرت ابن عباسؓ کا بہت زیادہ لحاظ کیا کرتے تھے۔یہاں تک کہ ایک دن حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ نے یہ کہا بھی کہ آخر آپ اس نوجوان کو ہر وقت کیوں اپنے ساتھ بٹھاتے ہیں؟ اس طرح تو ہمارے بچے بھی اس جیسے موجود ہیں اور آپ نے کبھی ان کو نہیں بلایا اور ابن عباس کو بلاتے ہیں۔

حضرت عمرؓ نے فرمایا.... اچھا ایک دفعہ اپنے بیٹوں کو لے آؤ۔تو وہ اپنے بیٹوں کو لے آئے۔حضرت ابن عباسؓ پندرہ سولہ سال کے نوجوان تھے۔

حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ ''**اذا جاء نصر اللہ و الفتح**'' کی تشریح کرو کہ اس کا کیا مطلب ہے؟ تو لفظی ترجمہ سب نے بتادیا۔

حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ اس میں کس چیز کی طرف اشارہ ہے۔

حضرت ابن عباس نے فرمایا کہ اس میں نبی ﷺ کی وفات کی طرف اشارہ ہے۔

حضرت عمرؓ نے فرمایا

اسی لئے تو میں ان کو اپنے پاس رکھتا ہوں۔جب اس قسم کا لحاظ حضرت عمرؓ، ابن عباس کا کیا کرتے تھے تو پھر اس کے کیا معنی کہ وہ ڈر گئے۔لہٰذا سرے سے یہ روایت ہی ناقابل تسلیم ہے کہ وہ ڈر گئے۔زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ صحابہ کرام کی اکثریت کا فیصلہ ہے لیکن حضرت ابن عباس کا فیصلہ یہ ہے کہ بہنوں کے حصے کو کم کر دیا جائے لہٰذا یہ سرے سے اجماعی مسئلہ ہے ہی نہیں۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلا مرتبہ تو صحابہ کرامؓ کے اجماع کا ہے جو بالکل صراحتاً اجماع ہو۔اور پھر اجماع سکوتی دوسرا مرتبہ ہے صحابہ کرامؓ کے اجماع کا۔

## ۳۔اجماع تابعین، تبع تابعین ومجتہدین (غیر اختلاف فیہ)

تیسرا مرتبہ ہے ان لوگوں کے اجماع کا جو صحابہ کرامؓ کے بعد ہوئے۔تابعین ہیں یا تبع

تابعین ہیں یا اس کے بعد ائمہ مجتہدین ہیں۔ ان کا اجماع اور ان کا اتفاق ایک ایسے مسئلہ پر کہ اس کے بارے میں صحابہ کرام کے دور میں کوئی اختلاف نہ واقع ہو گیا ہو۔

فرض کیجئے کہ صحابہ کرامؓ کے دور میں وہ مسئلہ سرے سے پیش ہی نہیں آیا۔ تو ایسے مسئلہ پر اس کے بعد تابعین یا تبع تابعین یا اہل علم واجتہاد کا اجماع ہونا۔ یہ تیسرے مرتبہ پر ہے۔

اس اجماع کے سلسلہ میں بعض لوگ یہ کہتے ہیں اور امام شافعیؒ بھی کہتے ہیں کہ اس قسم کا اجماع حجت نہیں ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ تابعین اور تبع تابعین کا اجماع کسی چیز پر منعقد ہو گیا تو وہ حجت نہیں ہے بلکہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ صحابہ کرامؓ کے دور کے بعد پورے دور کے اہل علم کے اجماع کا پتہ لگا لینا ہی مشکل ہے۔ ہم یہ کیسے معلوم کر سکیں گے کہ فی الواقع تمام اہل علم و اجتہاد کا اجماع اس بات پر ہو گیا ہے۔ اس لئے کہ حضرت عثمانؓ کے آخری دور میں صحابہ کرامؓ میں جتنے بھی بڑے بڑے اہل علم واجتہاد تھے وہ شام، عراق، یمن اور اس قسم کے دیگر ممالک میں منتشر اور متفرق ہو گئے۔ اس کے بعد یہ معلوم کر لینا دشوار ہو گیا کہ کسی مسئلہ پر واقعی اہل علم واجتہاد کا اجماع ہے یا نہیں ہے۔ جب ان دوروں میں یہ حال رہا تو تابعین اور تبع تابعین کے دور میں تو اہل علم واجتہاد بہت زیادہ پھیل گئے تھے۔ اس بنا پر امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ صحابہ کرامؓ کے دور کے بعد میں کسی اجماع کو نہیں مانتا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس قسم کے اجماع کے وجود اور انعقاد کا پتہ لگانا دشوار ہے۔

باقی ائمہ کہتے ہیں کہ اگر ایک واضح فیصلہ ہمارے سامنے آجائے اور ہمارے علم میں اس کے مخالف کوئی قول نہ ہو تو ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ بہر حال وہ اجماع منعقد ہے چاہے اجماع سکوتی ہی کیوں نہ سہی۔

## ۴۔ اجماع تابعین وتبع تابعین (اختلاف فیہ)

اس کے بعد پھر چوتھے مرتبے پر ہے تابعین یا تبع تابعین کا اجماع ایک ایسے مسئلہ پر کہ اس مسئلہ کے بارے میں خود صحابہ کرامؓ کے دور میں اختلاف موجود ہو۔

مثال کے طور پر ام ولد کے بیع کا قضیہ ہے کہ ایک لونڈی کے ہاں اپنے مالک سے اگر اولاد پیدا ہو جائے تو اس صورت میں اس لونڈی کو بیچا جا سکتا ہے یا نہیں۔

حضرت عمرؓ کا مسلک یہ تھا کہ اس قسم کی لونڈی کو نہیں بیچا جا سکتا۔

حضرت علیؓ کا مسلک یہ تھا کہ اسے بیچا جا سکتا ہے۔

تابعین نے آگے چل کر حضرت عمرؓ کے قول پر اجماع کر لیا۔

تو اس میں اختلاف ہے کہ

”ھل الاجماع المتأخر یرفع الاختلاف المتقدم ام لا؟“

کہ اگر صحابہ کرامؓ کے دور میں ایک اختلاف ہے اس کے بعد اگر تابعین یا تبع تابعین کے دور میں اجماع ہوتا ہے تو اس اجماع کے ذریعہ سے اس اختلاف کا خاتمہ ہو گیا اور یہ اجماع شرعاً منعقد ہے یا وہ اختلاف بدستور باقی ہے اور اس قسم کے اجماع کا کوئی اعتبار نہیں ہے؟

بعض لوگ اس سلسلہ میں یہ کہتے ہیں کہ کوئی اجماع متاخر اختلاف سابق کو رفع نہیں کر سکتا۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ صحابہ کرام کے دور میں وہ لوگ جو اس اجماع کے خلاف ہیں ان کا قول ان کی وفات سے ختم نہیں ہوتا۔ بلکہ ان کا قول تو ایک دلیل کے ساتھ مستند ہے یعنی ان کے لئے ایک دلیل ہے۔ اگرچہ حضرت علیؓ فوت ہو گئے ہیں لیکن حضرت علیؓ کی جو دلیل ہے وہ تو موجود ہے۔ اب مخالفانہ دلیل کے ہوتے ہوئے یہاں اجماع ہو ہی نہیں سکتا۔ جب مخالفانہ دلیل موجود ہے تو حضرت علیؓ کا قول بھی موجود ہے اور حضرت علیؓ کے قول کے موجود ہوتے ہوئے تابعین کس طرح اجماع کر سکتے ہیں۔

بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ یہ اختلاف متقدم، اجماع متاخر کے ذریعہ سے رفع ہو سکتا ہے اور وہ یہ کہتے ہیں کہ

”وقول المخالف ینتھی بموتہ“ ایک مخالف جب فوت ہو جاتا ہے تو اس کے ساتھ ساتھ اس کا قول بھی ختم ہو جاتا ہے۔ اور اس کے بعد پھر تابعین اور تبع تابعین اس پر اجماع کر سکتے ہیں۔ اور سابق کے اختلاف کا کوئی اثر اور کوئی وزن باقی نہیں رہتا۔

اجماع کے یہ چار مرتبے ہیں۔ سب سے زیادہ قوی اور مضبوط اجماع صحابہؓ کا ہے جو صراحتاً ہو۔ اور اس کے بعد دوسرے نمبر پر ہے اجماع سکوتی صحابہ کا۔ تیسرے نمبر پر ہے تابعین اور

تبع تابعین کا اجماع ایک ایسے مسئلہ میں جس کے بارے میں صحابہ کرام کے دور میں کوئی اختلاف پیش نہیں آیا ہو۔ اور چوتھے مرتبہ پر ہے تابعین یا تبع تابعین یا اور لوگوں کا اجماع ایک ایسے مسئلہ پر جس پر اس سے پہلے اختلاف گزر چکا۔

اجماع کے سلسلہ میں معتبر یہ ہے کہ ایک دور کے اہل علم واجتہاد سب کے سب ایک مسئلہ پر اتفاق کرلیں۔ اگر ان میں سے کسی ایک نے بھی اختلاف کرلیا تو اجماع بالکل سرے سے منعقد ہی نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ حضور علیہ السلام کا ارشاد یہ ہے کہ

''لا تجتمع امتی علی الضلالۃ''

کہ میری امت خطا پر اور گمراہی پر کبھی جمع نہیں ہوسکتی۔

امت کا اطلاق ہر دور اور ہر زمانہ کے تمام مسلمانوں پر ہوتا ہے۔ ان میں سے کسی ایک صاحب علم واجتہاد کو بھی اگر اختلاف پیدا ہوجائے تو بقیہ علماء پر پوری امت کا اطلاق نہیں ہوتا۔ اور یہ ضروری نہیں ہے کہ کسی مسئلہ میں اگر اکثریت واقلیت کا اختلاف ہوجائے تو لازماً اکثریت حق پر ہوگی اور اقلیت خطا پر ہوگی۔ ہوسکتا ہے کہ اقلیت کا قول اللہ تعالیٰ کے نزدیک صحیح ہو اور اکثریت کا قول صحیح نہ ہو۔ جیسے کہ جب بدر کے قیدیوں کے متعلق رسول اللہ علیہ السلام نے مشورہ طلب کیا کہ بدر کے قیدیوں کو قتل کردیا جائے یا ان سے فدیہ لیا جائے؟

حضرت ابوبکرؓ کی رائے یہ تھی کہ ان سے فدیہ لیا جائے۔

حضرت عمرؓ کی رائے یہ تھی کہ ان کو قتل کردیا جائے۔

صحابہ کرامؓ کی اکثریت باستثناء عبداللہ بن رواحہؓ حضرت ابوبکرؓ کی رائے سے متفق تھی۔

خود نبی اکرم علیہ السلام کی رائے بھی یہی تھی۔

لیکن قرآن مجید کی ایک آیت سے جو بعد میں نازل ہوئی اس سے یہ معلوم ہوا کہ رائے فی الواقع حضرت عمرؓ ہی کی صحیح تھی۔ اس وجہ سے ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ لازم نہیں ہے کہ اگر کسی مسئلہ میں اکثریت واقلیت کا اختلاف ہوجائے تو لازماً اکثریت حق پر ہو اور اقلیت خطا پر ہو۔

## اجماع کی حجیت

اجماع کی حجیت کے سلسلہ میں کئی دلائل موجود ہیں۔ اصولیین ایک دلیل اجماع کی

حجیت پر یہ پیش کرتے ہیں کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

"وَ كَذٰلِكَ جَعَلْنٰكُمْ اُمَّةً وَّسَطًا لِّتَكُوْنُوْا شُهَدَآءَ عَلَى النَّاسِ" (البقرہ۔۱۴۳)

اور اسی طرح ہم نے تم کو بنایا ہے ایک امت وسط تا کہ تم لوگوں پر گواہ ہو جاؤ۔

وسط کا معنی ہے عادل یعنی تم ایک ایسی امت ہو جو عادل ہے یعنی یہ امت درمیانی حیثیت رکھتی ہے۔ عدالت کا مفہوم یہ ہے کہ ایک انسان میں تین قوتیں پائی جاتی ہوں۔ ۱۔ قوت عقلیہ، ۲۔ قوت غضبیہ اور ۳۔ قوت شہوانیہ وبہیمیہ۔

۱۔ قوت عقلیہ میں اگر افراط کیا جائے اور غیر معمولی طور پر قوتِ عقلیہ سے کام لیا جائے تو اس کا نتیجہ الحاد ہوتا ہے۔ اور بالکل آزاد فکری لاحق ہو جاتی ہے۔ لیکن اگر قوت عقلیہ کو بالکل ہی استعمال نہ کیا جائے، اس کو بالکل اہمیت ہی نہ دی جائے تو اس کا مفہوم ہے دیوانہ پن اور پاگل پن۔ لیکن قوت عقلیہ کو اگر اعتدال وتوازن سے استعمال کیا جائے تو الحاد و فلسفہ اور دیوانہ پن و پاگل پن کے درمیان حکمت کا درجہ ہے۔ قوت عقلیہ سے اگر اعتدال وتوازن کے ساتھ ہم کام لیں تو یہ حکمت ہے۔

۲۔ قوت شہوانیہ وبہیمیہ سے اگر افراط کے طور پر اور غیر معمولی طور پر کام لیا جائے اور اس سلسلہ میں کسی خاص حد اور خاص ضابطہ وقانون کی پابندی نہ کی جائے تو یہ فسق وفجور ہے لیکن اگر اس قوت شہوانیہ سے بالکل ہی کام نہ لیا جائے یعنی اسے معطل کر دیا جائے تو یہ نامردی اور رہبانیت ہے۔ لیکن قوت شہوانیہ کو اگر اعتدال وتوازن سے استعمال کیا جائے تو اسے عفت کہتے ہیں۔ عفت کا مرتبہ، فسق وفجور اور نامردی ور ہبانیت کے درمیان ہے۔

۳۔ غضبیہ کو اگر غیر معمولی طور پر بے حد وحساب استعمال کیا جائے تو اسے تہور کہتے ہیں۔ جسے راستہ میں چاہا اسے پکڑ لیا، کسی کو مارا، کسی کو پیٹا اور کسی کو قتل کر دیا۔ لیکن اگر بالکل ہی قوت غضبیہ سے کام نہ لیا جائے تو یہ بزدلی ہے۔ لیکن قوت غضبیہ سے اگر اعتدال وتوازن کے ساتھ کام لیا جائے تو یہ شجاعت ہے۔

حکمت وعفت وشجاعت ان تینوں کا مفہوم عدالت ہے۔ یہ تینوں صفات جب جمع ہو

جاتی ہیں تو اس کے بعد اسے عدالت کہتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ

"وَكَذٰلِكَ جَعَلْنٰكُمْ اُمَّةً وَّسَطًا" (البقرہ۔۱۴۳)

اور اسی طرح ہم نے تمہیں بنایا ہے ایک ایسی جماعت جو عادل جماعت ہے یعنی حکمت، عفت اور شجاعت جیسی صفات سے متصف جماعت ہے۔

ایک جماعت، عادل جماعت اس وقت ہو سکتی ہے اگر اس جماعت کا اجتماع کسی امر باطل و ناجائز پر نہ ہو۔ لیکن اگر ایک امت ضلالت پر اور ایک ناجائز چیز پر جمع ہوتی ہے تو بحیثیت مجموعی اس پوری امت کی عدالت کا کیا مفہوم اور کیا اعتبار باقی رہ جاتا ہے؟

یہ بات یاد رکھنے کے قابل ہے کہ اللہ تعالیٰ نے امت مسلمہ کے ایک ایک فرد کی عدالت کی گواہی نہیں دی بلکہ بحیثیت مجموعی امت کی عدالت کی گواہی دی ہے۔ یہ پوری امت بحیثیت مجموعی کسی ضلالت و گمراہی اور کسی امر باطل پر جمع نہیں ہو سکتی۔ افراد جمع ہو سکتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ کا یہ بھی ارشاد ہے کہ

"كُنْتُمْ خَيْرَ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ" (آل عمران۔۱۱۰)

تم ایک بہترین امت ہو کہ لوگوں کی اصلاح کے لئے نکالی گئی ہے اور تم لوگوں کو نیکی کا حکم دو گے اور برائی سے روکو گے۔

اس امت کو اللہ تعالیٰ نے بہترین امت و بہترین جماعت کہا ہے اور یہ ظاہر بات ہے کہ اللہ کے نزدیک اگر ایک امت بہتر ہو سکتی ہے تو وہ عمل اور دین ہی کے لحاظ سے بہتر ہو سکتی ہے کیونکہ کسی اور پہلو سے بہتری اللہ تعالیٰ کی نگاہ میں کوئی اہمیت نہیں رکھتی۔ اب اگر اس امت کے متعلق یہ ممکن ہو کہ وہ کسی گمراہی اور کسی غلط بات پر جمع ہو جائے اور کسی غلط بات کو پوری امت بحیثیت مجموعی دین کی حیثیت سے پیش کرنے لگے تو پھر یہ امت تو خیر امت نہیں ہوگی بلکہ امت شر ہو جائے گی۔

اللہ تعالیٰ کا یہ بھی ارشاد ہے کہ

''وَمَنْ يُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْ بَعْدِ مَاتَبَيَّنَ لَهُ الْهُدٰى وَ يَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰى وَ نُصْلِهٖ جَهَنَّمَ وَ سَاءَ تْ مَصِيْرًا'' (النساء۔۱۱۵)

اور وہ شخص جو رسول ﷺ کی مخالفت کرتا ہے، اسکے بعد کہ اس کے لئے ہدایت کی راہ واضح ہو چکی ہے اور مومنین کے رستے کو چھوڑ کر ایک اور راستہ کو اختیار کرتا ہے تو اسے ہم پھیریں گے اس طرف جس طرف وہ پھرتا ہے اور اس کو ہم جہنم میں داخل کریں گے اور جہنم بہت برا ٹھکانہ ہے۔

یہاں اللہ تعالیٰ نے دو چیزوں کا تذکرہ کیا ہے۔ ایک تو رسول ﷺ کی مخالفت کا اور دوسرا مسلمانوں کے رستے کو چھوڑ کر ایک اور رستہ اختیار کرنے کا۔ اور دونوں کی سزا ایک ہی بتائی ہے کہ ''نولہٖ ما تولّٰی و نصلہٖ جھنم''۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جس طرح رسول ﷺ کی مخالفت جہنم کے داخلہ کا سبب ہے اسی طرح بحیثیت مجموعی پوری امت اور مسلمانوں کے راستہ کو چھوڑ کر ایک الگ راستہ کو اختیار کرنا بھی جہنم کے دخول کا سبب ہے۔

اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ جس طرح رسول اللہ ﷺ کی سنت حجت ہے اسی طرح مسلمانوں کا اجماعی فیصلہ اور مسلمانوں کا اجماع بھی حجت ہے۔ اور اس کے ساتھ ساتھ کتب احادیث میں یہ حدیث بھی موجود ہے کہ

''لا تجتمع امتی علی الضلالۃ''

کہ میری امت کا اجماع گمراہی اور ضلالت پر نہیں ہو سکتا۔

## اجماع اور دلیل (داعی)

اب اس پر بحث ہوئی ہے کہ کیا اجماع کے لئے یہ ضروری ہے کہ پہلے سے کوئی ایسی دلیل ہو کہ اسی دلیل نے ایک دور کے تمام مجتہدین کو اس پر آمادہ کیا ہو کہ ہمیں فلاں مسئلہ میں فلاں حکم پر متفق ہو جانا چاہیئے یا اجماع کے انعقاد سے پہلے اس قسم کی دلیل کے وجود کی ضرورت نہیں ہے؟ بلکہ ممکن ہے کہ کسی خاص مسئلہ پر غور کرتے ہوئے ایک دور کے اہل اجتہاد جمع ہو جائیں اور اللہ تعالیٰ ان کے دلوں میں براہ راست حقیقت کا علم پیدا کرے اور براہ راست الہام کے ذریعہ

سے وہ کسی ایک نتیجہ پر متفقہ طور پر پہنچ جائیں۔

بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ یہ ضروری نہیں ہے کہ پہلے ہی سے کوئی ایسی دلیل ہو اور اسی دلیل نے اہل اجتہاد کو آمادہ کیا ہو کہ تمہیں ایک مسئلہ پر متفق ہونا چاہیئے بلکہ ہوسکتا ہے کہ الہام کے ذریعہ سے ان کو حقیقت کا علم ہو جائے اور کسی ایک مسئلہ پر متفق ہو جائیں۔

لیکن صحیح بات یہ ہے کہ اجماع کے لئے پہلے ہی سے ایک دلیل یعنی ایک داعی کی ضرورت ہے۔ ایک ایسی دلیل کی ضرورت ہے جو دلیل اہل اجتہاد کو اور اہل علم کو ہر دور میں آمادہ کرتی ہے کہ اہل علم کو کسی ایک مسئلہ میں کسی ایک رائے پر متفق ہو جانا چاہیئے اور اس دلیل کا نام داعی ہے۔

اصولیین یہ کہتے ہیں کہ

''**ولا بد للاجماع من داع**''۔ اجماع کے لئے داعیہ کی ضرورت ہوتی ہے۔

ا۔ اب داعی کبھی کبھی تو خبر واحد ہوسکتا ہے۔ یعنی ایک حدیث جس کی روایت بعض راویوں نے کی ہو اور اسی روایت کی وجہ سے ایک دور کے اہل علم واجتہاد اس پر آمادہ ہو گئے کہ ہمیں اس مسئلہ میں فلاں حکم پر اتفاق کرنا چاہیئے۔

مثلاً یہ حدیث موجود ہے کہ

''**نهى النبى ﷺ عن بيع الطعام قبل القبض**''

نبی ﷺ نے قبض کرنے سے پہلے طعام کے بیع کی ممانعت کی ہے۔

یعنی ایک شخص اگر غلہ خرید لے جب تک اس نے اس غلہ کو اپنی تحویل میں نہ لیا ہوا قبضہ میں نہ لیا ہو تو اس وقت تک اس کے لئے جائز نہیں ہے کہ غائبانہ طور پر اس غلہ کا سودا کسی اور کے ساتھ کر لے۔

یہ ایک خبر واحد ہے لیکن علماء اور مجتہدین نے اسی خبر واحد کے مضمون پر اجماع کر لیا ہے۔ ائمہ اور علماء میں سے کوئی شخص بھی اس کا قائل نہیں ہے کہ قبضہ کرنے سے پہلے اپنی تحویل میں غلہ لینے سے پہلے اس طعام کا بیچنا جائز ہے۔ اب فرق صرف یہ ہے کہ جب تک اجماع منعقد نہیں ہوا تھا اس وقت تک تو یہ طعام کے بیچنے کا مسئلہ ظنی تھا۔ اس لئے کہ خبر واحد بجائے خود مفید ظن

نہیں ہے بلکہ خبر واحد بجائے خود گمانِ غالب کو پیدا کرتی ہے۔ لیکن اس خبر واحد کے مضمون پر اجماع منعقد ہو گیا تو یہ بات قطعی طور پر ثابت ہو گئی کہ طعام کا بیچنا قبض کرنے سے پہلے ممنوع ہے۔ اب اس کی ممانعت اور حرمت سے کوئی شخص انکار نہیں کر سکتا۔

۲۔ کبھی کبھی یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ایک قیاس ہی ایسی دلیل ہو جس نے اہل اجتہاد کو اور اہل علم کو کسی مسئلہ پر اجماع کرنے پر آمادہ کیا ہو۔

مثال کے طور پر چاول کا قیاس ان چھ اشیاء پر، جو مشہور حدیث میں آتی ہیں کہ تم گندم کو گندم کے بدلہ بیچو، جو کو جو کے بدلے، کھجور کو کھجور کے بدلہ، نمک کو نمک کے بدلہ، سونے کو سونے کے بدلہ اور چاندی کو چاندی کے بدلہ اور اس سے جو زائد ہے وہ ربٰو ہے۔ اب ان چھ چیزوں پر چاول کو قیاس کیا گیا ہے۔ جس طرح ان چھ اشیاء کا تبادلہ اپنے اجناس سے تفاضل کے ساتھ ناجائز ہے اسی طرح چاول کا تبادلہ چاول سے اضافہ کے ساتھ ناجائز ہے۔ اس کو قیاس کیا گیا ہے لیکن اس قیاس پر اجماع ہو چکا ہے۔ اگرچہ اجماع کے علل مختلف ہیں۔

حنفیہ اس ضمن میں یہ کہتے ہیں کہ چاول کا تبادلہ چاول سے اضافہ کے ساتھ یہ ہم قیاس کرتے ہیں ان چھ چیزوں پر اس وجہ سے کہ چاول بھی وزنی ہے اور اس کا تبادلہ اپنی جنس سے ہوتا ہے۔ یہ چھ چیزیں بھی کیلی ہیں یا وزنی ہیں اور ان کا تبادلہ اپنے اجناس سے ہوتا ہے تو یہاں جنس موجود ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اس وجہ سے ہم چاول کا قیاس کرتے ہیں ان چھ چیزوں پر کہ ان چھ چیزوں میں چار طعام ہیں یعنی مطعومات میں سے ہیں اور یہ چاول بھی مطعومات میں سے ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اسی بنا پر ہم قیاس کرتے ہیں کہ جس طریقہ سے ان چھ چیزوں کا ذخیرہ کیا جا سکتا ہے اسی طریقہ سے چاول کا بھی ذخیرہ کیا جا سکتا ہے۔ چاول بھی گلتے سڑتے نہیں ہیں۔

بہر حال اگرچہ وجوہِ قیاس مختلف ہیں، اگرچہ علل اجماع مختلف ہیں لیکن بجائے خود اس قیاس پر اجماع منعقد ہو گیا ہے۔

۳۔ کبھی کبھی یہ بھی ہوتا ہے کہ قرآن مجید کی کوئی آیت ایک دلیل بن جاتی ہے جو اہل

اجماع کو اور اہل علم کو دعوت دیتی ہے کہ تمہیں اس حکم پر مجتمع ہو جانا چاہیے۔

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

''حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهٰتُكُمْ وَ بَنَاتُكُمْ.... الخ''(النساء۔۲۳)

''تمہارے اوپر تمہاری مائیں اور تمہاری بیٹیاں حرام کی گئی ہیں۔''

اب یہ سوال کہ دادیاں اور نانیاں یہ بھی حرام ہیں یا نہیں؟ یہ سوال کہ پوتیاں اور نواسیاں بھی حرام ہیں یا نہیں ہیں؟ اس کا ثبوت اجماع کے ذریعہ سے ہے۔

بات اصل میں یہ ہے کہ قرآن مجید کی اس آیت کی دو تعبیریں ہیں۔

ایک تعبیر تو یہ ہے کہ امہات سے مراد ہیں بالکل خالص سگی مائیں۔ لیکن دادیاں اور نانیاں امہات کے عموم میں داخل نہیں ہیں۔ اسی طرح بنات سے مراد ہیں سگی لڑکیاں لیکن پوتیاں اور نواسیاں بنات کے عموم میں داخل نہیں ہیں۔

اور دوسری تعبیر یہ ہے کہ امہات سے مراد ہیں اصول۔ چاہے مائیں ہوں، دادیاں ہوں، نانیاں ہوں، پردادیاں اور سگی نانیاں سب شامل ہیں۔ اور بنات کی تعبیر یہ ہے کہ اس سے مراد ہیں فروع، چاہے وہ لڑکیاں ہوں، پوتیاں ہوں، پرپوتیاں ہوں، سگی پوتیاں ہوں سب شامل ہیں۔

یہ دو تعبیریں ہیں۔ اجماع نے ایک تعبیر کو طے کر لیا یعنی ائمہ مجتہدین نے اور اہل علم نے اس پر اجماع کر لیا کہ امہات سے مراد اصول ہیں اور بنات سے مراد فروع۔ تو تمام اصول اور تمام فروع حرام ہیں۔

۴۔ اجماع میں ایک سوال یہ بھی آتا ہے کہ اگر دور صحابہؓ کا یا دور تابعین کا اجماع ہے تو آخر ہمارے پاس اس کے معلوم کرنے کا کیا ذریعہ ہے کہ صحابہ کرام کے دور میں یہ اجماع ہو چکا ہے یا تابعین یا تبع تابعین کے دور میں اجماع ہو چکا ہے؟ ایک تو بجائے خود سوال ہے اجماع کے انعقاد کا کہ کن لوگوں کے اجماع اور اتفاق سے اجماع منعقد ہوتا ہے۔ دوسرا سوال یہ ہے کہ ہمارے پاس ایک اجماع کے انعقاد کے معلوم کرنے کا کیا ذریعہ ہے؟ کہ اجماع فی الواقع منعقد ہو بھی چکا ہے یا نہیں؟

اجماع کے انعقاد کے علم کے دوطریقے ہیں۔ا۔تواتر کے ذریعہ سےہمیں یہ معلوم ہو چکا ہو کہ یہ اجماع منعقد ہو چکا ہے۔۲۔اخبار احاد کے ذریعہ سے یہ بات ہمارے سامنےنقل کی جا چکی ہو اور روایت کی جا چکی ہو کہ فلاں دور میں اس پر اجماع ہوا تھا۔

اگر اجماع کا نقل بطریق تواتر ہو تو یہ اجماع بالکل اپنے ثبوت کے لحاظ سے بھی قطعی ہے اور فی نفسہ بھی اجماع قطعی ہے۔

لیکن اجماع کی نقل اگر اخبار احاد کے ذریعہ ہوئی ہے اور تواتر کے ذریعہ سےنہیں ہوئی ہے تو پھر اس اجماع کو اجماع قطعی نہیں کہا جا سکتا، یہ اجماع، اجماع ظنی کہلائے گا۔

اس کے بعد اجماع دو قسم کا ہے۔

## اجماعِ بسیط

ایک تو ہے اجماع مفرد جسے اجماع بسیط کہتے ہیں۔اور ایک ہے اجماع مرکب۔اجماع مفرد یا اجماعِ بسیط اسے کہتے ہیں کہ ایک دور کے اہل علم واجتہاد کا اتفاق حکم پر بھی ہو جائے اور حکم کی دلیل پر بھی ہو جائے۔تو اگر دلیل اور ایک ہی حکم پر اجماع ہو تو اسے کہتے ہیں اجماع مفرد اور اجماع بسیط۔جیسے کہ اس کے نظائر گزر چکے ہیں۔

## ۲۔اجماعِ مرکب

اور ایک ہے اجماع مرکب۔اجماع مرکب کا مفہوم یہ ہے کہ امت کے درمیان اختلاف واقع ہو چکا ہو یعنی ایک دور کے اہل علم میں دو قول یا تین قول موجود ہوں۔اس کا مفہوم یہ ہے کہ ان کا اتفاق ہے کہ ہر دو یا تین اقوال میں سے ایک قول حق ہے اور حق ان دو یا تین اقوال سے باہر نہیں ہے۔

اصولیین اسی بنا پر کہتے ہیں کہ

**"اذا اختلفت الامة علی قولین او علی اقوال کان ذلک اجماعاً منهم علی ان ما عداه باطل"**

جب ایک دور کے اہل علم دو قولوں یا تین قولوں پر متفق ہو جائیں تو یہ ان کا اس بارے میں اتفاق ہے کہ انہی میں سے کوئی قول حق ہے اور حق ان ہی اقوال سے باہر نہیں ہے۔اس لئے کہ حق اگر

انہی اقوال سے باہر ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک دور کی امت مسلمہ بالکل ایک غلط چیز پر جمع ہو گئی یعنی ایک دور کی امت مسلمہ نے جو فیصلہ کیا کہ حق انہی میں سے ایک ہے اور حق حقیقت میں باہر ہو تو ایسی صورت حال سے امتِ مسلمہ دوچار نہیں ہوگی۔ اسے اجماع مرکب کہتے ہیں اور اس کا نام ''عدم القائل بالفصل'' ہے کہ قائل بالفصل نہیں ہے۔

اجماع مرکب کی کئی صورتیں ہیں۔

ایک صورت یہ ہے کہ ایک شخص کے ہاتھ یا پیر سے خون نکل جائے۔

شافعیہ یہ کہتے ہیں کہ صرف اسی مقام کو دھونا چاہیئے جس مقام سے خون نکلا ہے۔ اعضائے وضو کی تطہیر اور ان کو دھونے کی ضرورت نہیں ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ نہیں اس مقام کو بھی دھونا چاہیئے اور اعضائے وضو کو بھی دھونے کی ضرورت ہے، نئے سرے سے مکمل وضو کی ضرورت ہے۔

اب یہ دو قول ہمارے سامنے آ گئے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ان میں سے کوئی ایک قول حق ہے۔ اب تیسرا قول باطل ہے۔ یہ صحیح نہیں ہے کہ ایک شخص پر نہ تو وضو لازم ہے اور نہ اس مقام کا دھونا واجب ہے جہاں سے خون نکلا تھا۔ یہ تیسرا قول باطل ہے۔ اب حق ان دو میں سے ایک قول ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ قے کرنے سے وضو لازم نہیں آتا اور بیوی کو چھونے سے وضو لازم آتا ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ قے کرنے سے وضو لازم آتا ہے اور بیوی کو چھونے سے وضو لازم نہیں آتا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ان میں سے کوئی ایک قول حق ہے۔ اب یہ صحیح نہیں ہے کہ ایک شخص یہ کہے کہ نہ تو بیوی کے چھونے سے وضو لازم آتا ہے نہ قے کرنے سے وضو لازم آتا ہے۔ اب ان دو میں سے کسی ایک قول کا ماننا پڑے گا کہ یہ حق ہے۔ اسے کہتے ہیں اجماع مرکب۔

# حجیتِ قیاس

۱۔ دلیل قرآن سے:۔

"وَ تِلْکَ الْاَمْثَالُ نَضْرِبُھَا لِلنَّاسِ وَمَا یَعْقِلُھَآ اِلَّا الْعَالِمُوْنَ"
(العنکبوت۔۴۳)

ترجمہ: یہ مثالیں لوگوں (کے غور وخوض) کے لئے بیان کرتے ہیں اور انہیں صرف اہلِ علم ہی سمجھتے ہیں۔

"فَاعْتَبِرُوْا یٰٓاُولِی الْاَبْصَارِ" (الحشر۔۲)

ترجمہ: پس عبرت حاصل کرو اے دیدۂ بینا رکھنے والو!

اعتبار کے معنی قیاس کے ہیں کیونکہ قیاس عربی میں "اعتبار شی بشی" کے معنی ایک چیز کو دوسری پر قیاس کرنا ہے۔

۲۔ دلیل حدیث سے:۔

"انا اقضی بینکم بالرای فیما لم ینزل فیه وحی"

ترجمہ: جن معاملات کی وحی نازل نہیں ہوتی ان کا فیصلہ اپنی رائے سے کرتا ہوں۔

اسی طرح نبی کریم ﷺ سے ایک روایت ہے کہ آپ نے ابن مسعود سے فرمایا۔

"اقض بالکتاب والسنة اذا وجد تھما فاذالم تجدالحکم فیھما اجتھد رایک"

ترجمہ: جب تم قرآن وسنت میں کوئی حکم پاؤ تو اس کے مطابق فیصلہ کرو اور جب کوئی حکم قرآن وسنت میں نہ پاؤ تو اپنی رائے سے اجتہاد کرو۔

اسی قسم کے الفاظ آحضرت ﷺ نے معاذ بن جبلؓ اور ابو موسیٰ اشعریؓ سے اس وقت فرمائے تھے جب آپ ﷺ نے انہیں قاضی بنا کر بھیجا تھا۔

## تیسری دلیل:۔

قیاس کرنے میں تمام صحابہ متفق تھے اور اس کا ایک ثبوت وہ فقرہ ہے جو حضرت عمر بن خطابؓ نے حضرت ابو موسیٰ اشعری کو لکھا تھا۔

''اعرف الامثال والاشباہ وقس الامور عندک''

ترجمہ: مثال اور نظائر کو پہچانو اور سمجھو، پھر زیر فتویٰ مسائل کو ان پر قیاس کرو۔

## چوتھی دلیل:۔

مخالفین قیاس نے جو دلائل بیان کئے ہیں ان کا جواب اسی طرح دیا جا سکتا ہے کہ وہاں رائے سے مراد وہ رائے ہے جو ھوائے نفسانی پر مبنی ہو۔ ایسی رائے یقیناً قیاس فاسد شمار ہوگی لیکن صحیح قیاس جو واقعی اسباب کے لحاظ سے کیا جائے اور شرعی اصول وضوابط کے مطابق ہو وہ یقیناً قابل قبول ہونا چاہیئے۔ کیونکہ ایسا قیاس قرآن وحدیث کے خلاف کبھی نہیں ہوسکتا کیونکہ وہ قیاسی فیصلے جو اصول شرع کے مطابق ہوں وہ کسی حالت میں بھی قرآن و حدیث کے مخالف نہیں ہوں گے۔

## قیاس کے ارکان وشرائط:۔

قیاس کے چار ارکان ہیں۔

۱۔ اصل، مقیس علیہ (جس چیز پر قیاس کیا جائے)

۲۔ فرع، مقیس (جس چیز کو قیاس کیا جائے)

۳۔ حکم، جو حکم قیاس کے بعد لگایا جائے۔

۴۔ علت، وہ وصف جو مقیس علیہ اور مقیس میں مشترک ہو اور قیاس کا سبب ہو۔

# قیاس

## مفہوم

قیاس کا لغوی مفہوم یہ ہے کہ تقدیر یعنی اندازہ کرنا۔ کہا جاتا ہے کہ ''قس الشی بالشی ''یعنی ایک چیز کا دوسری چیز سے اندازہ کرنا یعنی ایک چیز کے طول وعرض کے معلوم کرنے کا اندازہ دوسری چیز کے ساتھ کرنا کہ اس کا طول وعرض اس دوسری چیز کے طول وعرض کے ساتھ برابر ہے یا اس کے ساتھ اس کا طول وعرض برابر نہیں ہے۔

اسی طرح کہتے ہیں کہ ''قس النعل بالنعل '' کہ جوتی کو جوتی کے ساتھ اور چپل کو چپل کے ساتھ اندازہ کرو یعنی اس کو اس کے ساتھ برابر کرو۔

## قیاس کی تعریف

قیاس کا مفہوم شرعی یہ ہے کہ

''تقدیر الفرع بالاصل فی الحکم و العلۃ''

کہ کسی فرع کو کسی اصل کے ساتھ حکم میں اور علت میں اس کا اندازہ کرنا۔ یعنی کسی ایک جزوی کو کسی دوسری جزوی سے علت اور حکم میں مساوی قرار دینا۔ یہ قیاس کی تعریف ہے۔

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

''وَ یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْمَحِیْضِ۔ قُلْ ھُوَاَذًی فَاعْتَزِلُوْا النِّسَآءَ فِی الْمَحِیْضِ ''(البقرہ۔۲۲۲)

یہ لوگ آپ سے پوچھتے ہیں حیض کے بارے میں۔ کہہ دیجئے کہ یہ حیض گندگی ہے۔ پس اپنے آپ کو عورتوں سے حیض کی حالت میں بچاؤ۔

اس پر قیاس کیا جاتا ہے کہ عورت کے ساتھ لواطت بھی حرام ہے۔ اس لئے کہ جس طریقہ سے حیض کی حالت میں علت موجود ہے کہ گندگی ہے تو یہ گندگی لواطت کی صورت میں بھی موجود ہے۔ تو لواطت کو انہوں نے حالتِ حیض میں وطی پر قیاس کیا ہے۔ اس لئے کہ دونوں میں علت بھی مشترک ہے لہٰذا دونوں میں حکم بھی مشترک ہونا چاہیئے۔

## ''قیاس'' کے سلسلہ میں اختلاف

قیاس کے سلسلہ میں یہ اختلاف ہے کہ بذات خود قیاس حجت اور سند ہے یا قیاس حجت اور سند نہیں ہے؟ بعض لوگ یہ کہتے ہیں۔ مثلاً خوارج کے نزدیک قیاس کی کوئی شرعی اور حقیقی اہمیت نہیں ہے۔ اور قیاس کو دین میں کوئی بھی قانونی حیثیت حاصل نہیں ہے۔

ان کا استدلال ایک تو یہ ہے کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ

''تِبْیَاناً لِّکُلِّ شَیْءٍ''

یہ قرآن ہر ایک چیز کے لئے بیان ہے۔

جب تمام چیزوں کا بیان قرآن مجید میں ہو چکا ہے اور تمام چیزیں ہم قرآن مجید سے معلوم کر سکتے ہیں تو اب ہمارے لئے قیاس واجتہاد کی کیا ضرورت ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ایک اور مقام پر یہ ارشاد ہے کہ

''مَا فَرَّطْنَا فِی الْکِتَابِ مِنْ شَیْءٍ'' (الانعام۔ ۳۸)

کہ ہم نے کتاب میں کسی چیز کے متعلق کوئی تفریط اور کوئی کوتاہی نہیں کی ہے۔

اس کے ساتھ ساتھ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ بات تو وہ لوگ بھی مانتے ہیں جو قیاس کے قائل ہیں اور قیاس کی حجت تسلیم کرتے ہیں کہ قیاس بہر حال علم یقینی کو پیدا نہیں کرتا بلکہ قیاس صرف ظن کو پیدا کرتا ہے گمانِ غالب کو پیدا کرتا ہے۔ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

'' وَلَا تَقْفُ مَا لَیْسَ لَکَ بِہٖ عِلْمٌ۔ اِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ کُلُّ اُولٰئِکَ کَانَ عَنْہُ مَسْئُوْلاً'' (بنی اسرائیل۔ ۳۶)

کہ تم اس چیز کے پیچھے مت پڑو جس کے متعلق تمہیں علم حاصل نہ ہو۔ یعنی تمہیں یقین نہ حاصل ہو ایک ایسے غیر یقینی امر اور ایک ایسی ظنی چیز کے پیچھے مت پڑو۔ اس لئے کہ کان اور آنکھ اور دل ان میں سے ہر ایک چیز کے بارے میں سوال کیا جائے گا۔

اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ قرآن مجید نے ہمیں روکا ہے کہ تم ایک ایسے ذریعہ علم کے پیچھے مت پڑو جو مفید علم یعنی مفید یقین نہیں ہے بلکہ مفید ظن ہے۔

قرآن مجید میں ظن کی پیروی کی مذمت کی گئی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

''اِنْ یَّتَّبِعُوْنَ اِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَی الْاَنْفُسُ وَلَقَدْ جَآءَ هُمْ مِّنْ رَّبِّهِمُ الْهُدٰی''(النجم۔۲۳)

یہ لوگ بھی پیروی نہیں کرتے اور نہیں پڑتے مگر ظن کے پیچھے اور خواہشاتِ نفس کے مرید بنے ہوئے ہیں۔اور حالت یہ ہے کہ ان کے پاس ان کے پروردگار کی طرف سے ہدایت آچکی ہے۔

اسی طرح وہ کہتے ہیں کہ نبی ﷺ نے فرمایا ہے کہ بنی اسرائیل پر ایک ایسا دور اور ایک ایسا زمانہ آیا کہ اس دور میں اور اس زمانہ میں ان کے اندر لونڈیوں کے بچے بہت زیادہ پیدا ہو گئے۔

''فقاسوا بما لم یکن علیٰ ماقد کان فضلوا و اضلوا''

پس انہوں نے وہ چیزیں جو موجود نہیں تھیں ان کو موجود پر قیاس کر دیا۔معدوم کو موجود پر قیاس کر دیا۔''فضلوا و اضلوا''پس خود بھی گمراہ ہو گئے اور دیگر لوگوں کو بھی گمراہ کر دیا۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بنی اسرائیل کی گمراہی کا سبب یہ ہے کہ انہوں نے قیاس و اجتہاد سے کام لیا۔اگر ہم بھی قیاس اور اجتہاد سے کام لیں گے تو ہم بھی گمراہ ہو جائیں گے۔

لیکن ان معترضین کے علاوہ علماء کی بہت بڑی اکثریت اس بات کی قائل ہے کہ جس طرح کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ اور اجماع کی دینی وشرعی اہمیت ہے اور یہ حجت اور سند کی حیثیت رکھتے ہیں، اسی طریقہ سے قیاس اور اجتہاد بھی بہر حال احکام شرعیہ کے معلوم کرنے کا ایک ذریعہ ہے۔

مندرجہ بالا اعتراضات اور دلائل کے جوابات علماء یہ دیتے ہیں کہ

اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد تو بالکل صحیح ہے کہ ''تبیاناً لکل شئی''کہ قرآن مجید ہر ایک چیز کے لئے بیان ہے۔لیکن اس کا ذکر نہیں ہے کہ وہ بیان کس نوعیت کا ہے۔بیان کبھی عبارۃً ، کبھی اشارۃً ، کبھی دلالۃً اور کبھی کبھی اقتضاءً ہوتا ہے۔تو قیاس بھی کسی نئے حکم کو نہیں ثابت کرتا بلکہ قیاس حقیقت میں اس حکم کو ظاہر کرتا ہے جو حکم کتاب اللہ، سنت رسول ﷺ یا اجماع کی اس علت سے

ثابت ہو چکا ہے۔

اصولیین اسی بنا پر کہتے ہیں کہ

''القیاس لیس بمثبتٍ بل مظهر لما سبق بعلة الاصل''

کہ قیاس حقیقت میں کسی حکم کو ثابت نہیں کرتا بلکہ وہ تو صرف ظاہر کرتا ہے اس حکم کو جو حکم کتاب اللہ یا سنت رسول ﷺ یا اجماع سے ثابت ہو یعنی اِن احکام میں جو علت مشترکہ کام کر رہی ہے اس علت کے ذریعہ سے جو احکام ثابت ہوں۔ قیاس کے ذریعے وہ احکام ظاہر ہوتے ہیں۔

اسی طرح ''مافرطنا فی الکتاب من شئی'' کا مطلب یہی ہے کہ ہم نے قرآن مجید میں کوئی کوتاہی نہیں کی۔ احکام بیان کر دیئے ہیں۔ بعض مقامات پر ہم نے اصول عامہ بیان کر دیئے ہیں۔ بعض مقامات پر ہم نے علل کی طرف اشارہ کیا ہے اور ان علل سے نئے احکام مستنبط ہوتے ہیں۔ جہاں تک ان آیات کا تعلق ہے کہ جن سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ ''و لا تقف ما لیس لک به علم'' تو اس کا مفہوم یہی ہے کہ ''و لا تقف ما لیس لک به علم بو جه'' یعنی اس چیز کے پیچھے مت پڑو جس کے متعلق تیرے پاس کسی طرح کا علم نہ ہو، نہ گمان غالب ہو نہ یقین ہو۔ یعنی مطلب یہ کہ محض مفروضات کے پیچھے اور محض توہمات کے پیچھے مت پڑو۔ یعنی اپنے دل سے بغیر کسی حقیقی دلیل کے مفروضہ گھڑ لیا اور اس مفروضہ کے پیچھے چل پڑے۔

## ظن کا مفہوم

اس کا مفہوم یہ نہیں ہے کہ گمانِ غالب کی بنا پر ہم جو رائے قائم کریں وہ سرے سے علم ہی نہیں ہے۔ اور قرآن مجید میں جس ظن کی مذمت آئی ہے اُس کی وضاحت یہ ہے کہ حقیقت میں لفظ ظن قرآن مجید میں اور لغت عربیہ میں تین مفہومات میں استعمال ہوتا ہے۔

۱۔ کبھی تو ظن وہم کے معنی میں آتا ہے۔ یعنی محض ایک فرضی تخیل، ایک توہّم، جس کے لئے کوئی بھی حقیقی منشا موجود نہ ہو۔ قرآن مجید میں اسی ظن کی مذمت آئی ہے۔

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ

''اِنْ يَّتَّبِعُوْنَ اِلَّا الظَّنَّ''

یہ لوگ تابعداری نہیں کرتے مگر ظن کی محض فرضی تخیل کی یعنی جس کے پس پشت کوئی حقیقی ثبوت نہیں ہوتا۔ جسے فی الواقع ظنی ثبوت کہا جا سکے۔ اسی ظن کی مذمت آئی ہے۔

۲۔ اور جہاں تک قیاس کا تعلق ہے تو قیاس اسی فرضی تخیل کو پیدا نہیں کرتا بلکہ قیاس کے ذریعہ سے تو گمانِ غالب پیدا ہوتا ہے اور گمانِ غالب بھی علم کی ایک قسم ہے۔

۳۔ کبھی کبھی قرآن مجید میں ظن یقین کے معنی میں بھی آتا ہے۔ جیسے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

''وَاسْتَعِيْنُوْا بِالصَّبْرِ وَالصَّلٰوةِ'' (البقرہ-۴۵)

اور اپنی مشکلات پر اللہ سے مدد چاہو نماز کے ذریعہ سے اور صبر کے ذریعہ سے ''وَاِنَّهَا لَكَبِيْرَةٌ اور بے شک یہ (صبر اور نماز) بہت بھاری ہیں اِلَّا عَلَى الْخَاشِعِيْنَ الَّذِيْنَ يَظُنُّوْنَ اَنَّهُمْ مُّلٰقُوْا رَبِّهِمْ''۔ مگر ان لوگوں پر بھاری نہیں ہیں جو خاشعین ہیں جو یقین کرتے ہیں اس بات پر کہ ہم اللہ سے ملاقات کرنے والے ہیں۔''وَ اَنَّهُمْ اِلَيْهِ رَاجِعُوْنَ'' اور وہ اس بات پر یقین رکھتے ہیں کہ ہم اللہ تعالیٰ کی طرف لوٹنے والے ہیں۔ تو ظن کے تین معانی آتے ہیں۔

جہاں تک بنی اسرائیل کے واقعہ کا تعلق ہے تو بات اصل میں یہ ہے کہ بنی اسرائیل کا جو قیاس ہوتا تھا وہ صرف سرکشی اور عناد کے طور پر ہوتا تھا۔ ان کا مقصد یہ نہیں ہوتا تھا کہ وہ احکام شرعیہ کو معلوم کر لیں۔

اور ہمارا قیاس اس لئے ہوتا ہے کہ اس کے ذریعہ سے ہم احکام شرعیہ کو معلوم کرتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ مقصد اور ارادہ کی تبدیلی کے ساتھ احکام بدل جاتے ہیں۔

نبی ﷺ نے بنی اسرائیل کی حیلہ سازیوں کی مذمت فرمائی ہے کہ بنی اسرائیل کو جب یہ حکم دیا گیا کہ تم چربی کو استعمال مت کرو۔ چربی کو مت کھاؤ تو انہوں نے چربی سے گھی نکالنا شروع کیا اور گھی کو استعمال کرنے لگے۔ انہوں نے کہا ہم چربی کو استعمال نہیں کرتے گھی کو استعمال

کرتے ہیں۔

اسی طرح ان کو حکم دیا گیا کہ سنیچر کے دن مچھلی کا شکار مت کرو تو انہوں نے سنیچر کے دن تو گڑھے کھودنا شروع کئے اور مچھلیاں ان میں آنا شروع ہوگئیں اور مغرب کے وقت ان گڑھوں کے منہ دریا کی طرف سے بند کردیتے تھے کہ اتوار کے دن پکڑلیں گے اور کہتے تھے کہ شکار کھیلنے کا مطلب تو یہ ہے کہ ہم مچھلیوں کو نہ پکڑیں۔ ہم نے تو مچھلیاں اتوار کے دن پکڑی ہیں سنیچر کے دن تو ہم نے گڑھے کھودے ہیں۔ اور گڑھے کھودنے سے تو ہمیں منع نہیں کیا گیا۔ نبی اکرم ﷺ نے بنی اسرائیل کی ان حیلہ سازیوں کی مذمت کی۔

بعض مقامات پر خود نبی اکرم ﷺ نے کتاب الحیل سے کام لیا ہے۔ مثلاً ایک دن ایک شخص جو غیر شادی شدہ تھا، بہت زیادہ کمزور تھا، دائم المریض تھا وہ زنا کرتے ہوئے پکڑا گیا۔ نبی ﷺ کے سامنے اس کو لایا گیا۔ اب حضور ﷺ کا یہ خیال تھا کہ اگر سو کوڑوں کی سزا اسے دی جاتی ہے تو یہ فوراً مر جائے گا۔ حالانکہ اس کا مارنا شریعت کو مطلوب نہیں ہے۔ شریعت تو چاہتی ہے کہ اسے سزا بھی دی جائے اور یہ مرے بھی نہیں۔ اس لئے کہ یہ غیر شادی شدہ ہے اس کی سزا موت نہیں ہے۔ بلکہ اس کی سزا یہی ہے کہ صرف اسے مارا جائے لیکن سو کوڑوں کی سزا کے نتیجہ میں تو یہ مر جائے گا۔ تو نبی اکرم ﷺ نے اس مقام پر یہ کہا کہ کھجور کی ایک لمبی شاخ کو لے آؤ جس میں سو چھوٹے چھوٹے تنکے ہوں اور ایک ہی مرتبہ اس مریض کو مارو۔ اس طریقے سے سو ضربات کا عدد پورا ہو۔ لیکن سو ضربات کا جو مقصد و منشا ہے وہ تو فوت ہوتا ہے اور وہ مقصد ''ایذاء'' ہے۔ اب یہاں پر نبی اکرم ﷺ نے بظاہر ایسا کام کیا۔ لیکن نبی اکرم ﷺ کا مقصد کیا تھا؟ آپ ﷺ کا مقصد یہ تھا کہ دو چیزیں تھیں جو باہم متصادم تھیں۔ ایک طرف قانون عصمت نفس تھا۔ قانون عصمتِ نفس کا تقاضا تو یہ تھا کہ بہر حال اس شخص کی جان بچ جائے اور دوسری طرف حد زنا تھا۔ تو حدِ زنا کو اگر صورت اور مقصد دونوں اعتبار سے جاری کیا جائے تو یہ شخص ہلاک ہوتا ہے۔ گویا حدِ زنا اور قانونِ عصمت نفس کے درمیان تصادم تھا۔ اب ان میں قانون عصمت نفس شرعی اہمیت کے لحاظ سے زیادہ تھا۔ لہٰذا نبی اکرم ﷺ نے حدِ زنا کی صورت پر عمل کیا۔ اگرچہ مقصد فوت ہوگیا۔

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مقاصد اور ارادوں کے اختلاف سے احکام بدلتے

ہیں۔بنی اسرائیل کے قیاس کی مذمت تو اس لئے ہے کہ ان کا مقصد غلط تھا اور ہمارا مقصد صحیح ہے اس لئے کہ ہم تو احکام شرعیہ کے اظہار کے لئے قیاس کرتے ہیں۔ہمارے لئے تو اجتہاد ایک ناگزیر ضرورت ہے۔

## قیاس۔حجت شرعی ہے

جہاں تک ان لوگوں کے دلائل کا تعلق ہے جو کہتے ہیں کہ قیاس بہر حال حجت شرعی ہے اوراس کے ذریعہ سے احکام ثابت کئے جاسکتے ہیں۔جس طریقہ سے کتاب اللہ، سنت رسول ﷺ اوراجماع کے ذریعہ سے احکام ثابت کئے جاسکتے ہیں۔ان کے دلائل بھی موجود ہیں اوروہ مندرجہ ذیل ہیں۔

ا۔ایک دلیل یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے جب حضرت معاذؓ کو یمن کی طرف گورنر بنا کر بھیجنے کا ارادہ کیا تو آپ ﷺ نے معاذ بن جبلؓ سے پوچھا کہ'' **بما تقضی یا معاذ؟**'' کہ اے معاذ! تم بتاؤ تم کس چیز کے ذریعہ فیصلہ کرو گے؟ جب تمہارے سامنے مختلف مسائل آئیں گے۔تمہارے سامنے مختلف معاملات ومقدمات آئیں گے تو ان مسائل ومعاملات ومقدمات میں تم کس چیز کے ذریعہ فیصلہ کرو گے؟

''**قال بکتاب اللہ تعالیٰ**'' تو انہوں نے جواب دیا کہ میں اللہ تعالیٰ کی کتاب کے ذریعہ فیصلہ کروں گا۔

''**قال فان لم تجد**'' نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ اگر اللہ تعالیٰ کی عطا کی ہوئی کتاب میں تمہیں اس مسئلہ کا حکم معلوم نہ ہوا؟

''**قال بسنۃ رسول اللہ ﷺ**'' تو حضرت معاذؓ نے عرض کیا کہ پھر میں رسول اللہ ﷺ کی سنت کے ذریعہ سے فیصلہ کروں گا۔

''**قال فان لم تجد؟**'' نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ اگر سنت میں بھی تمہیں کوئی حکم معلوم نہیں ہوا؟

''**قال اجتھد برائی**'' پھر میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا۔

نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ

''الحمد للہ الذی و فق رسول رسولہٖ بما یرضیٰ بہ رسولہ''

ساری تعریفیں اس ذات پاک کے لئے ہیں جس نے اپنے رسول ﷺ کے نمائندہ کو اس بات کی توفیق دی جس بات پر اس کا رسول ﷺ راضی ہے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ معاذؓ کے جواب سے اور رسول اکرم ﷺ کی تائید و تصدیق سے کہ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ کے بعد اجتہاد معرفت احکام شرعیہ کا ذریعہ ہے اور اس سے کام لیا جا سکتا ہے۔ اجماع کا تذکرہ اس بنا پر نہیں ہوا کہ نبی اکرم ﷺ جب تک بقید حیات تھے اس وقت تک اجماع کی کوئی ضرورت نہیں تھی۔

۲۔ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

''فَاعْتَبِرُوْا یَا اُولِی الْاَبْصَارِ'' (الحشر۔۲)

ان الفاظ کو اگر عموم پر لیا جائے تو اس کا مفہوم یہ ہے کہ تم اپنے حالات کو دیگر لوگوں کے حالات پر قیاس کرو۔ یا تم ایک چیز کو دوسری چیز پر قیاس کرو۔ تم ایک چیز کا حکم دوسری چیز کے حکم سے معلوم کرو۔ عام اس سے کہ تم اپنے حالات کو گزشتہ قوموں کے حالات پر قیاس کرتے ہو، تم کسی ایک حکم شرعی کو کسی دوسرے حکم شرعی پر قیاس کرتے ہو، ایک جزئیہ کو دوسرے جزئیہ پر قیاس کرتے ہو۔

اگر عموم کے مفہوم میں ہم'' فَاعْتَبِرُوْا یَا اُولِی الْاَبْصَارِ '' کو لے لیں تو یہ گویا قرآن مجید کی ایک دلیل ہو جائے گی اس بات پر کہ تم قیاس و اجتہاد سے کام لیتے رہو۔

لیکن اگر ہم'' فَاعْتَبِرُوْا یَا اُولِی الْاَبْصَارِ '' کو اسی سیاق و سباق میں رکھیں گے جس سیاق و سباق میں یہ جملہ آیا ہے تو یہاں جو استدلال ہے وہ ایک عقلی استدلال بن جائے گا۔ مثلاً.....

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

'' هُوَ الَّذِیْٓ اَخْرَجَ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا مِنْ اَهْلِ الْکِتٰبِ مِنْ دِیَارِهِمْ لِاَوَّلِ الْحَشْرِ۔ مَا ظَنَنْتُمْ اَنْ یَّخْرُجُوْا وَ ظَنُّوْٓا اَنَّهُمْ

مَّانِعَتُهُمْ حُصُوْنُهُمْ مِّنَ اللّٰهِ....''(الحشر۔۲)

اللہ تعالیٰ وہ ذات ہے'' اَخْرَجَ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا لِاَوَّلِ الْحَشْرِ '' کہ جس نے اوّل فوجی اجتماع میں اہل کتاب کے کفار کو اپنے حجروں سے نکال دیا۔ اور تمہارا یہ خیال نہیں تھا کہ یہ لوگ اپنے قلعوں سے نکلیں گے۔ اور ان کا یہ خیال تھا '' اَنَّھُمْ مَّانِعَتُھُمْ حُصُوْنُھُمْ مِّنَ اللّٰہِ '' کہ یہ قلعے ان کو اللہ تعالیٰ کے عذاب سے بچائیں گے۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے ان کو ان قلعوں سے نکال دیا اور اس کے بعد آخر میں آتا ہے کہ'' فَاعْتَبِرُوْا یَا اُوْلِی الْاَبْصَارِ ''اس کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح یہودِ بنی نضیر کو اپنے قلعوں سے نکال دیا گیا، اپنے ملک کو انہیں چھوڑنا پڑا اور ان پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے عذاب نازل ہوا، اسی طرح تمہیں بھی چاہئے کہ تم بھی اپنے حالات پر غور کرو تا کہ تم بھی اس حشر سے دوچار نہ ہو جاؤ۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ یہاں بنی نضیر کے اخراج کے لئے اور ان کی سزا کے لئے جو علت تھی وہ رسول اللہ ﷺ کی عداوت اور اسلام کی مخالفت تھی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر اسی طرح تم عداوت سے کام لیتے رہو گے اور رسول ﷺ کی مخالفت کرتے رہو گے تو تمہیں بھی اس قسم کے حالات سے دوچار ہونا پڑے گا۔

یہ تو آیت کا صریح مفہوم ہے۔

اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جس طرح اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا کہ تم اپنے حالات کو ان کے حالات پر اس بنا پر قیاس کرو کہ تمہارے درمیان علت ایک ہے جو کفر و عداوت ہے۔

تو اسی طریقہ سے قیاس میں بھی یہی ہوتا ہے کہ ہم ایک جزئیہ کو دوسرے جزئیہ پر قیاس کرتے ہیں اس بناء پر کہ ان کے درمیان جو علت ہوتی ہے وہ ایک ہوتی ہے۔

نبی اکرم ﷺ نے بذات خود بھی بھی قیاس واجتہاد سے کام لیا ہے۔

مثال کے طور پر ایک عورت حجۃ الوداع میں آپ ﷺ کے پاس حاضر ہوئی اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ ﷺ! '' ان ابی ادرکه الحج وھو شیخ کبیر لا یستطیع علی الراحلة''

کہ میرے باپ کو حج کے فریضہ نے ایک ایسے وقت میں آ پکڑا ہے کہ وہ بہت بوڑھے

ہیں اور وہ کسی سواری یا کسی اونٹ پر بالکل ٹھہر ہی نہیں سکتے۔ کیا میرے لئے اس بات کی اجازت ہے کہ میں ان کی طرف سے حج کرلوں یا میں ان کی طرف سے کسی کو حاجی مقرر کرلوں۔ تو کیا یہ بات جائز ہوگی؟

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ

"ارایت لو کان علیٰ ابیک دین ! فقضیتہ اما کان یؤدی عنہ"

تم یہ بتاؤ کہ اگر تمہارے باپ پر کسی کا قرضہ ہوتا اور تم اس قرضہ کو ادا کرتیں تو اس کی طرف سے یہ قرضہ ادا ہوتا یا نہ ہوتا؟

اس عورت نے کہا کہ ہاں یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وہ تو ادا ہوتا۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا

"فدین اللہ احق بالقبول و القضاء"

اللہ تعالیٰ کا قرضہ ادائیگی کا زیادہ مستحق ہے اور وہ تو بطریقِ اولیٰ ادا ہوتا جب کہ وہ اللہ تعالیٰ کا قرضہ ہے۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہاں حج کو بندوں کے حقوق پر قیاس کرلیا اور قیاس واجتہاد کے ذریعہ سے اسے جواب دے دیا۔ اِس سے معلوم ہوتا ہے کہ قیاس حجت ہے اور اس کے ذریعہ سے احکام شرعیہ کی معرفت حاصل کی جاسکتی ہے۔

دوسری مثال یہ ہے۔ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا کہ

"الھرۃ لیست بنجسۃٍ انما ھی من الطوافین علیکم والطوافات"

کہ بلی ناپاک نہیں ہے بلکہ یہ طواف کرنے والوں میں سے ہے۔ یعنی تمہارے پاس اس بلی کا آنا جانا بہت زیادہ ہے۔ اس کا منشا یہ ہے کہ جیسے گھر کے غلام، لونڈیاں، خادم اور چھوٹے چھوٹے بچے ہر وقت گھر میں داخل ہوتے رہتے ہیں اور ان پر یہ پابندی نہیں ہے کہ وہ گھر میں جب داخل ہوں تو اجازت لیں۔ صرف تین اوقات ایسے ہیں کہ ان میں ان کو اجازت لینی ضروری

ہے۔ایک عشاء کے بعد کا وقت، دوسرے صبح کے وقت اور تیسرے دوپہر کے وقت۔

اللہ تعالیٰ نے وہاں فرمایا ہے کہ

"طَوَّافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلٰى بَعْضٍ" (النور۔۵۸)

یعنی تمہارے اور ان کے درمیان آپس میں آنا جانا بہت ہے۔

نبی اکرم ﷺ کا منشا یہ ہے کہ ان افراد کے آنے جانے کی جو علت ہے یہی علت بلی کے لئے بھی ہے۔اسی لئے بلی کے جھوٹے کو ناپاک نہیں ہونا چاہیئے۔

اس کے بعد اب اس بات کی ضرورت ہے کہ ہم یہ معلوم کریں کہ قیاس کی شرائط کیا ہیں؟ قیاس کا رکن کیا ہے؟ قیاس کا حکم کیا ہے؟ اور قیاسات کے جوابات کس طرح دیئے جاتے ہیں؟ اور قیاس کو کس طریقہ سے دفع کیا جاتا ہے؟

## صحت قیاس کی شرائط

ا۔قیاس کی پہلی شرط یہ ہے کہ ایک نص میں ایک ایسا حکم نہ ہو جو کسی ایک خاص موقع و محل سے مخصوص ہو۔اگر نص میں کوئی ایسا حکم ہے جو کسی خاص موقع و محل سے مخصوص ہے تو اس حکم کو ہم قیاس کے ذریعہ سے کسی اور محل کی طرف متعدی نہیں کر سکتے۔

مثال کے طور پر ایک جگہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ

"وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِيْدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ" (البقرہ۔۲۸۲)

تم اپنے مردوں میں سے دو آدمیوں کو گواہ مقرر کرلو۔

اس سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ شہادت کا نصاب دو مرد ہیں۔

"فَاِنْ لَّمْ يَكُوْنَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَّامْرَاَتٰنِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَآءِ"

اور اگر دو مرد نہیں ہیں تو بس ایک مرد اور دو عورتیں۔

لیکن نبی اکرم ﷺ نے اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی فرمایا ہے کہ

"من شهد له خزيمة فهو حسبه"

جس شخص کے لئے خزیمہ بن ثابت انصاری گواہی دے تو یہ اُس کے لئے کافی

ہے۔یعنی ایک خزیمہ کی گواہی کو نبی اکرم ﷺ نے دو گواہوں کے برابر کر دیا۔ان کی ایک شہادت کو دو شہادت کے برابر قرار دیا۔

نبی اکرم ﷺ نے یہاں اس عام قانون سے خزیمہ بن ثابت کو استثناء کی حیثیت دی ہے۔اس کا واقعہ یہ ہوا کہ نبی اکرم ﷺ نے کسی ایک دیہاتی سے ایک اونٹنی خریدی اور آپ ﷺ نے اس دیہاتی کو رقم دے دی۔اس کے بعد وہ دیہاتی آیا اور جھگڑنے لگا اور کہا کہ مجھے آپ نے رقم نہیں دی، مجھے رقم دیجئے۔نبی اکرم ﷺ نے فرمایا بھئی میں تمہیں رقم دے چکا ہوں۔اس نے کہا اس کا کیا ثبوت ہے؟ مجھے کوئی رقم نہیں ملی۔تو اس مقام پر یہی خزیمہ بن ثابت موجود تھے۔انہوں نے کہا کہ میں اس بات کی شہادت دیتا ہوں یا رسول اللہ ﷺ کہ آپ نے اس دیہاتی کو اونٹنی کے پیسے دیئے ہیں۔نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ آپ کس طریقہ سے یہ گواہی دیتے ہیں حالانکہ آپ تو اس موقع پر موجود نہیں تھے جس وقت میں اس دیہاتی کو پیسے دے رہا تھا۔تو خزیمہ بن ثابت نے جواب دیا کہ جب ہم آسمان کی خبروں کے متعلق آپ ﷺ کی تصدیق کرتے ہیں اور آپ ﷺ کے بیان پر ہم اعتماد کرتے ہیں تو کیا اس بات پر ہم اعتماد نہیں کریں گے کہ آپ ﷺ نے ایک دیہاتی کو اونٹنی کے پیسے دیئے۔

تو اس جواب سے نبی اکرم ﷺ کو ایسی مسرت حاصل ہوئی کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ

**"من شهد له خزيمه فهو حسبه"**

جس شخص کے لئے خزیمہ شہادت دیں وہ اس کے لئے کافی ہے۔

تو اس عمومی قانونِ شہادت سے نبی اکرم ﷺ نے حضرت خزیمہ کو مستثنیٰ قرار دیا۔

اب ہمارے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ ہم خزیمہ بن ثابتؓ پر حضرت ابو بکرؓ کو اور حضرت عمرؓ کو بھی قیاس کر لیں اور ہم یہ کہیں کہ اگر ایک حضرت خزیمہؓ کی شہادت دو شہادتوں کے مساوی ہے تو حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ کی شہادت تو دو شہادتوں کے بطریق اولیٰ مساوی ہونی چاہیے۔اس لئے کہ حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ کا مقام تو حضرت خزیمہؓ سے بہت بلند ہے۔اس قسم کے قیاس ہم نہیں کر سکتے۔اس لئے کہ یہ تو حضرت خزیمہؓ کی ایک جزئی فضیلت ہے اور ایک جزئی فضیلت کے طور پر رسول اکرم ﷺ نے ان کو بطریق خاص اس عمومی قانون شہادت سے مستثنیٰ قرار دیا۔اب یہ

استثناء صرف خزیمہؓ کے ساتھ خاص ہے۔

نبی اکرم ﷺ نے ان کو مستثنیٰ قرار دیا ہے کسی اور کو مستثنیٰ نہیں قرار دیا۔ اب قیاس کے ذریعہ سے ہم استثناء نہیں کر سکتے۔ استثناء اگر کسی قانون سے ہو سکتا ہے تو وہ نص کے ذریعہ ہو سکتا ہے۔

۲۔ دوسری شرط یہ ہے کہ

ہم یہ ثابت کریں کہ تمام نصوص مستقلہ میں اصل یہ ہے کہ وہ معلل ہیں۔ یہ اور بات ہے کہ کہیں کسی خاص نص کے متعلق یہ ثابت کیا جائے کہ اس نص کا حکم تعبدی ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے اس حکم کی ذمہ داری ہم پر ڈالی ہے لیکن اس حکم کی کوئی علت ہماری سمجھ میں نہیں آتی ہے۔ لیکن اصل بات یہی ہے اور نصوص کے متعلق راجح غالب یہ ہے کہ نصوص شرعیہ میں غالب اکثریت ان نصوص کی ہے جن کے لئے کوئی نہ کوئی علت ضرور موجود ہے۔ ان کے احکام کے لئے کوئی نہ کوئی سبب ضرور موجود ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دلائل سے یہ چیز ثابت ہو چکی ہے کہ قیاس حجت ہے۔ اور قیاس کے ذریعہ سے احکام کو ثابت کیا جا سکتا ہے۔ اب اگر شرعی نصوص کے لئے کوئی علت نہ ہو اور کوئی سبب نہ ہو تو پھر قیاس واجتہاد کی کیا بنیاد باقی رہے گی؟

دوسری بات یہ ہے کہ ہم یہ ثابت کریں کہ خاص طور پر یہ نص بھی ان نصوص میں سے ہے جن کے لئے باقاعدہ علت اور سبب موجود ہے۔

اور تیسری چیز ہم اس سلسلہ میں یہ ثابت کریں کہ اس نص کے سلسلہ میں فلاں چیز علت ہے اور فلاں چیز علت نہیں ہے۔

مثلاً اگر ہم یہ کہیں کہ اللہ تعالیٰ نے شراب کو حرام قرار دیا ہے اور اس سلسلہ میں فلاں نص موجود ہے، قرآن مجید کی آیت موجود ہے، نبی اکرم ﷺ کی حدیث موجود ہے۔ تو اس سلسلہ میں تین چیزوں کو ثابت کرنے کی ضرورت ہے۔

پہلی چیز یہ ہے کہ نصوص شرعیہ کے متعلق یہ بات بالکل طے شدہ ہے کہ اِن کے لئے کوئی نہ کوئی علت ہوتی ہے، کوئی نہ کوئی سبب ہوتا ہے۔ جب تک ہمارے پاس کوئی ایسی دلیل نہ ہو جس کی بنا پر ہم یہ معلوم کریں کہ فلاں نص تعبدی نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ نے بغیر کسی علت کے یونہی

ایک حکم کی ذمہ داری ہم پر ڈالی ہے۔ اس تصور کے بغیر ہم یہ سمجھیں گے کہ ہر نص کے لئے کوئی نہ کوئی علت ہوگی۔

دوسری بات اس سلسلہ میں یہ ثابت کرنی ہے کہ شراب کی حرمت کے متعلق نص کے لئے بھی ایک علت موجود ہے اور یہ نص خاص طور پر ایک تعبدی نص نہیں ہے۔

اور تیسری بات ہم نے یہ ثابت کرنی ہے کہ شراب کی حرمت کے لئے جو علت ہے وہ اس کا نشہ آور ہونا ہے اور شراب کی دیگر اوصاف حرمت کے علل نہیں ہیں۔ اس کے بعد ہم آگے چل کر اور چیزوں کو اس پر قیاس کریں گے اور ہم یہ کہیں گے کہ جس طرح شراب نشہ آور ہے اس لئے حرام ہے اسی طرح افیون بھی نشہ آور ہے تو حرام ہوگی۔ گویا قیاس کے لئے ان تین چیزوں کو ثابت کرنا ضروری ہے۔

۳۔ تیسری شرط یہ ہے کہ وہ حکم جو قیاس کے ذریعہ سے ثابت ہو وہ ایک حکم شرعی ہے اور پھر اسی حکم کو بعینہ بغیر کسی ایک تغیر کے ایک دوسرے جزئیہ کی طرف متعدی کیا جائے۔ اور پھر یہ ہے کہ وہ مقیس، مقیس علیہ کی نظیر ہو یعنی وہ اس سے کم حیثیت نہ رکھتا ہو۔ اور اس کے ساتھ ساتھ مقیس ایسا جزئی واقعہ ہو جس کے بارے میں شریعت کی کوئی نص موجود نہ ہو۔

بظاہر تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایک شرط ہے لیکن حقیقت میں یہی ایک شرط چار شرائط کو متضمن ہے۔

۱۔ یہ کہ جس حکم کو ہم اصل سے فرع کی طرف متعدی کرنا چاہتے ہیں، جس حکم کو ہم منصوص کی طرف سے غیر منصوص کی طرف متعدی کرنا چاہتے ہیں۔ (منصوص کو مقیس علیہ بھی کہتے ہیں اور اصل بھی کہتے ہیں۔ اور غیر منصوص کو فرع اور مقیس کہتے ہیں)

یعنی جب ہم کسی حکم کو مقیس علیہ سے مقیس کی طرف متعدی کریں تو وہ حکم، حکم شرعی ہو، حکم لغوی نہ ہو۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ

امام شافعیؒ کی یہ بات صحیح نہیں ہے کہ قیاس کے ذریعہ سے ہم ایک حکم لغوی کو بھی اصل سے فرع کی طرف متعدی کر سکتے ہیں۔

مثلاً وہ یہ کہتے ہیں کہ جو شراب انگور کے پانی سے بنائی جاتی ہے جب کہ وہ جوش کرے اور جھاگ پھینک دے۔ اس کو ہم شراب کہتے ہیں۔ تو اس پر خمر کے اطلاق کی علت یہ ہے کہ وہ نشہ آور ہے۔ اس لئے کہ خمر لیا گیا ہے مخامرت سے اور مخامرت کا معنی ہے عقل کو چھپانا۔ تو اس کا مطلب یہ ہے کہ جو چیز بھی عقل کو چھپاتی ہے، جو چیز بھی عقل پر پردہ ڈالتی ہے اس پر خمر کے لفظ کا اطلاق ہونا چاہیئے۔

اب یہ قیاس لغوی ہے یعنی خمر کے نام کا اطلاق شرعی حکم نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق لغت عربیہ سے ہے۔ عربی لغت کے لحاظ سے کس چیز پر ہم خمر کے لفظ کا اطلاق کریں اور کس چیز پر نہ کریں۔ تو امام شافعیؒ نے یہ فرمایا ہے کہ خمر کے لفظ کے اطلاق کے لئے جو علت ہے وہ مخامرت عقل ہے یعنی عقل پر پردہ ڈالنا ہے یعنی عقل میں نشہ پیدا کرنا ہے۔ اب جو چیز بھی عقل پر پردہ ڈالتی ہے اسے ہم (شافعیہ) خمر کہتے ہیں۔ تو اس کا معنی یہ ہے کہ افیون وغیرہ بھی خمر ہے۔

حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ قیاس کا مقصود یہی ہے کہ حکم شرعی کو مقیس علیہ سے متعدی کر کے مقیس میں کو ثابت کیا جائے لیکن ایک حکم لغوی کی اس بات کے لئے قیاس کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اب یہ بات کہ لفظ خمر کا اطلاق کس چیز پر ہوتا ہے کس چیز پر نہیں ہوتا اس کا تعلق قیاس سے نہیں ہے۔ اس کا تعلق علت سے نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق عرب کے محاورات سے ہے۔ یعنی اہل زبان اپنے محاورات میں خمر کا اطلاق کس چیز پر کرتے ہیں اور کس چیز پر نہیں کرتے ہیں۔

جہاں تک وجہ تسمیہ کا تعلق ہے کہ خمر کو اسی لئے خمر کہتے ہیں کہ خمر لیا گیا ہے مخامرت سے اور مخامرت کا معنی ہے عقل پر پردہ ڈالنا۔ اب جو چیز بھی عقل پر پردہ ڈالتی ہو اسے ہم خمر کہیں۔ اگر اس سلسلہ کو ہم آگے بڑھائیں تو وہ بات ہو جائے گی جو ایک حنفی اور شافعی کی گفتگو سے واضح ہوگئی تھی اور وہ یوں تھی کہ

ایک حنفی نے بعض شافعیہ سے یہ پوچھا کہ قارورہ کو قارورہ کیوں کہتے ہیں؟ قارورہ کہتے ہیں شیشی کو کہ شیشی کو کیوں قارورہ کہتے ہیں۔؟

اس نے جواب دیا کہ قارورہ قرار سے لیا گیا ہے۔ تو شیشی کو قارورہ اس بنا پر کہا جاتا ہے کہ اس میں بھی پانی متقرر رہتا ہے یعنی پانی قرار پکڑتا ہے۔ پانی اس میں ٹھہرتا ہے۔

تو حنفی نے جواب دیا کہ تمہارا جو پیٹ ہے اس میں بھی تو ایک حد تک پانی ٹھہرتا ہی ہے۔ تو اسے بھی قارورہ کہیں گے۔

پھر حنفی نے پوچھا کہ یہ جرجر (جو ایک قسم کی گھاس ہے) یہ جرجر کو جرجر کیوں کہتے ہیں؟

اس نے کہا کہ جرجر کو جرجر اس لئے کہتے ہیں کہ

''بانه یتجرجر علیٰ وجه الارض ای یتحرک علیٰ وجه الارض''

یہ زمین کے رخ پر حرکت کرتی ہے۔

تو کہا گیا کہ یہ جو تمہاری داڑھی ہے یہ بھی روئے زمین (چہرے) پر حرکت کرتی ہے تو کیا اسے بھی جرجر کہیں گے۔

اس بنا پر ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ کوئی دلیل نہیں ہے۔ ایک لفظ کا اطلاق کسی چیز پر ہوتا ہے اور کسی چیز پر نہیں ہوتا اس کا ثبوت قیاس کے ذریعہ سے نہیں ہوتا۔ بلکہ اس کا ثبوت محاورات کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔

شافعیہ نے یہ بھی کہا ہے کہ زنا کا اطلاق لواطت پر بھی ہونا چاہیئے اس لئے کہ زنا کو زنا کیوں کہتے ہیں اس کی علت کیا ہے؟ تو وہ یہ کہتے ہیں کہ پانی کو بہانا ہے، لہٰذا مائے منی کو بہانا ایک ایسے محل میں جو حرام ہے اور محل شہوت ہے اور محل لواطت یہ بھی حرام ہے، محل شہوت ہے تو اس پر بھی زنا کا اطلاق ہونا چاہیئے۔

ہم (حنفیہ) کہتے ہیں کہ لغت سے کس چیز پر زنا کا اطلاق ہوتا ہے اور کس چیز پر نہیں ہوتا؟ اس کا تعلق تو محاورات عرب سے ہے۔ قیاس اور اجتہاد کے ذریعہ سے اس قسم کے احکام کو ثابت نہیں کیا جا سکتا۔

۴۔ چوتھی شرط یہ ہے کہ اس حکم کو بعینہ بغیر کسی تغیر کے مقیس کی طرف متعدی کر دیا جائے۔

شافعیہ یہ کہتے ہیں کہ جس طرح مسلمان کا ظہار صحیح ہوتا ہے اسی طرح ایک غیر مسلم کا ظہار بھی صحیح ہونا چاہیئے۔ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا یہ جو ارشاد ہے کہ

"وَالَّذِيْنَ يُظَاهِرُوْنَ مِنْ نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَآسَّا .... فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَآسَّا ط فَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ فَاِطْعَامُ سِتِّيْنَ مِسْكِيْنًا" (المجادلہ۔۳)

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جس طریقہ سے مسلمان کا ظہار صحیح ہے اسی طریقہ سے غیر مسلم کا ظہار بھی صحیح ہونا چاہیئے۔ مسلمان جس طریقہ سے ظہار کے بعد اپنی بیوی کے قریب نہیں جا سکتا تو مناسب یہ ہے کہ غیر مسلم بھی اپنی بیوی کے قریب ظہار کے بعد نہ جائے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ یہاں پر قیاس نہیں ہوسکتا اور اس لئے نہیں ہوسکتا کہ مسلمان کے بارے میں جو ظہار ہے، ہم مانتے ہیں کہ اس ظہار کے نتیجہ میں وطی کی حرمت آتی ہے لیکن وہ حرمت مقید ہے یعنی اس وقت تک وہ حرمت ہے جب تک کہ وہ کفارہ ادا نہ کردے۔ لیکن کفارہ کی ادائیگی کے بعد وہ حرمت ختم ہو جاتی ہے۔ لیکن غیر مسلم کے بارے میں ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہاں پر بھی وطی کی جو حرمت ہے وہ کفارہ کی ادائیگی تک ہے اور کفارہ کی ادائیگی کے بعد یہ حرمت ختم ہو جائے گی۔ اس لئے کہ کفارہ یہ عبادت ہے اور غیر مسلم ادائے عبادت کا اہل نہیں ہے۔ غیر مسلم تو عبادت ادا نہیں کرسکتا۔ عبادت کی ادائیگی کا مقصد تو یہ ہے کہ ثواب حاصل ہو اور غیر مسلم کے تمام اعمال خبط ہیں۔ اگر ہم قیاس کے ذریعہ سے غیر مسلم ذمی کے ظہار کو بھی صحیح قرار دیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ مسلمان کے ظہار کی حرمت تو کفارہ تک موقت ہو جائے گی اور غیر مسلم کے حق میں جو حرمت ہے وہ ہمیشہ ہمیشہ کے لئے برقرار رہے گی۔ یعنی ذمی غیر مسلم پر بیوی ہمیشہ کے لئے حرام ہو جائے گی اور اگر مسلمان اپنی بیوی سے ظہار کرے تو اس کے لئے حرام ہو جائے گی اس وقت تک جب تک کہ وہ کفارہ نہ ادا کرے اور ذمی تو کفارہ ادا نہیں کرسکتا۔

اب ایسی صورت میں یہ قیاس صحیح ثابت نہیں ہوسکتا۔ اس لئے کہ جو حکم مسلمان کے بارے میں ہے ہم وہی حکم بعینہ قید کفارہ کے ساتھ غیر مسلم کی طرف ہم متعدی نہیں کرسکتے۔

۵۔ پانچویں شرط یہ معلوم ہوئی کہ مقیس، مقیس علیہ کے ساتھ مشابہ ہو۔ یعنی مقیس، مقیس علیہ سے کم نہ ہو۔

اس کا مطلب یہ ہے جو اس مثال سے ظاہر ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ سے ایک شخص نے کہا یا رسول اللہ! میں نے نسیان کے عالم میں کچھ کھا پی لیا تو کیا میرا روزہ ٹوٹ گیا یا میرا روزہ باقی ہے؟ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا

''قم علیٰ صومک فانما اطعمک اللہ و سقاک''

تم اپنے روزہ کو اسی طرح سے قائم کرو اس لئے کہ اللہ نے تمہیں کھانا کھلایا ہے اور اللہ نے تمہیں پانی پلا لیا ہے۔ اب ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ ہم اس پر حالت اکراہ کو اور حالت خطا کو قیاس کر لیں اور ہم یہ کہیں کہ اگر ایک شخص کو روزہ یاد تھا اور اس نے منہ میں پانی ڈالا اور بے احتیاطی کی وجہ سے پانی کا کوئی قطرہ اس کے پیٹ میں چلا گیا تو اس کا روزہ نہ ٹوٹے۔ ایک شخص کو اگر مجبور کیا گیا کہ تم روزہ توڑ دو ورنہ ابھی میں تمہیں جان سے مار دیتا ہوں تو مناسب یہ ہے کہ اس کا روزہ بھی نہ ٹوٹے۔ یہ قیاس ہم نہیں کر سکتے اور اس لئے نہیں کر سکتے کہ اس مقام پر خاطی اور مکرہ کا عذر ناسی کے عذر سے کم ہے۔ اس لئے کہ جو شخص روزہ بھول گیا ہے تو یہ عذر ایسا عذر ہے جو صاحب شریعت کی طرف سے پیش آیا ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ ہی نے اس کے دل سے اور اس کے حافظے سے روزہ کی یاد محو کر دی ہے۔ لیکن خاطی خود بے احتیاطی کر رہا ہے جب کہ مکرہ کے ہاتھ میں جو عذر ہے وہ صاحب شرع کی طرف سے نہیں ہے کسی اور طرف سے ہے۔ تو مکرہ اور خاطی کا عذر کم درجہ کا ہے اور صاحب شرع کی طرف سے بھی نہیں ہے۔ اس بنا پر ہم کہتے ہیں کہ صورت خطا اور صورت اکراہ میں اگر کسی شخص نے کچھ کھایا پیا تو اس پر قضا لازم آئے گی اور صورت نسیان میں قضا نہیں ہے۔ اس صورت میں ہم ایک کو دوسرے پر قیاس نہیں کر سکتے۔

۶۔ چھٹی شرط یہ ہے جب ہم ایک فرع کو اصل پر قیاس کرتے ہیں۔ وہ فرع ایسا فرع ہو کہ اس میں کوئی نص موجود نہ ہو۔ اگر ایک جزیہ، فرع یا مقیس میں ایک نص موجود ہے تو اس صورت میں قیاس کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

مثلاً کفارہ قتل خطا میں اللہ تعالیٰ نے یہ قید لگائی کہ

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ اَنْ يَّقْتُلَ مُؤْمِنًا اِلَّا خَطَأً (النساء۔۹۲)

کسی مسلمان کی شان کے ساتھ یہ مناسب نہیں ہے کہ کسی مسلمان کو قتل کرے مگر وہ

نادانستہ طور پر ہوسکتا ہے کہ ایک مسلمان دوسرے کو قتل کرے۔

"وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَّدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ اِلٰى اَهْلِهَا"

اور وہ شخص جو کسی مسلمان کو نادانستہ طور پر قتل کرے پس اس پر ایک مومن غلام کو آزاد کرنا اور خون بہا ہے کہ اس مقتول کے وارثوں کے سپرد کیا جائے گا۔

"فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ"

اور جو شخص مومن غلام کو آزاد کرنے کی استطاعت نہیں رکھتا تو وہ پے در پے دو مہینے روزے رکھے۔

اب یہاں پر تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ایک ایسے غلام کو آزاد کردے جو مومن ہو۔ کفارہ یمین میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔

"فَكَفَّارَتُهٗ اِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسٰكِيْنَ مِنْ اَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ اَهْلِيْكُمْ اَوْ كِسْوَتُهُمْ اَوْ تَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ" (المائدہ۔۸۹)

مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے اس درمیانی طعام میں سے جو تم اپنے اہل و عیال کو کھلایا کرتے ہو یا دس مسکینوں کو کپڑے پہنانا ہے یا ایک غلام کو آزاد کرنا ہے۔

تو یہاں رقبۃ کے ساتھ مومنتکی قید نہیں ہے۔ بس یہ ہے کہ تم کسی ایک غلام کو آزاد کردو۔ کفارۂ ظہار میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ

"فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَآسَّا فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَآسَّا فَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ فَاِطْعَامُ سِتِّيْنَ مِسْكِيْناً (المجادلہ۔۳)

اب یہاں پر بھی یہ ہے کہ

"وَالَّذِيْنَ يُظٰهِرُوْنَ مِنْ نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا"

(المجادلہ۔۳)

اور وہ لوگ جو اپنی عورتوں سے ظہار کرتے ہیں اس کے بعد اپنے قول سے رجوع

کرتے ہیں، بیویوں سے مجامعت کا ارادہ کرتے ہیں تو ان پر لازم ہے کہ ایک غلام یا لونڈی کو آزاد کریں اگر اس کی طاقت نہ رکھتے ہوں تو پے در پے دو مہینے روزے رکھیں اگر اس کی طاقت نہ رکھتے ہوں تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائیں۔ یہاں رقبۃ کے ساتھ مومنۃ کی قید نہیں ہے۔

امام شافعیؒ تو یہ فرماتے ہیں کہ ہم کفارہ ظہار کو اور کفارہ یمین کو قتل خطا کے کفارہ پر قیاس کرتے ہیں۔ جس طرح وہاں مومنۃ کی قید ہے تو ہم قیاس کے **ذریعے** قید کو یہاں بھی لگوانا چاہتے ہیں۔

ہم (حنفیہ) یہ کہتے ہیں کہ کفارہ ظہار میں بھی مومن غلام کو آزاد کرنا چاہیئے اور کفارہ یمین میں بھی مومن غلام کو آزاد کرنا چاہیئے۔ کافر غلام کو اگر وہ آزاد کرے گا تو کفارہ ظہار اور کفارہ یمین ادا نہیں ہوگا جس طریقہ سے قتل خطا کا کفارہ ادا نہیں ہوتا۔

حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ قیاس کی صحت کے لئے شرط یہ ہے کہ اس چیز کو دوسری چیز پر قیاس کرو جس کے بارے میں کوئی نص موجود نہیں ہے۔ یہاں کفارہ ظہار اور کفارہ یمین کے بارے میں تو ایک نص موجود ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ فتحریر رقبۃ اور تحریر رقبۃ کا لفظ مطلق ہے۔ تو مطلق اپنے اطلاق کے ذریعہ سے یہ تقاضا کرتا ہے کہ ہر قسم کے غلام کی آزادی کفارہ کی ادائیگی کے لئے صحیح ہے چاہے وہ غلام مومن ہو چاہے غلام کافر ہو۔ تو اس بنا پر ہم (حنفیہ) یہ کہتے ہیں کہ یہ قیاس صحیح نہیں ہے۔

۷۔ ایک اور شرط جو قیاس کی صحت کے لئے ہے وہ یہ ہے کہ جو حکم، اصل میں ہے مقیس علیہ میں ہے، وہ حکم خود قیاس کے مخالف نہ ہو۔

اگر ایسا حکم جو اصل میں موجود ہے اور وہ قیاس اور عقل کے مخالف ہے تو اس حکم پر ہم دیگر چیزوں کو قیاس نہیں کر سکتے۔

فقہا نے اسی بنا پر یہ کہا ہے کہ جو حکم کسی خاص نص کے ذریعہ قیاس کے خلاف ثابت ہوتا ہے اسی حکم کو ہم اپنے موضوع نص پر محمول کریں گے۔ اسی کو اپنے مقام پر ہم مقید کریں گے۔ دوسری چیز کو ہم اس پر قیاس نہیں کر سکتے۔

نبی اکرم ﷺ نے یہ فرمایا ہے کہ

**" الا من ضحک منکم قهقهةً فلیعد الوضؤ والصلوٰة جمیعاً"**

تم میں سے جو شخص خندۂ قہقہہ نماز میں کرے تو وہ نماز اور وضو دونوں کو لوٹائے۔

نبی اکرم ﷺ کا یہ حکم ایسا ہے کہ قیاس کے موافق نہیں ہے۔ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ جب قہقہہ کے ذریعہ سے ایک انسان کے بدن سے نجاست خارج نہیں ہوئی تو اس کا وضو کیسے ٹوٹا؟ اس پر وضو کا اعادہ کیسے؟ لیکن ہم (حنفیہ) کہتے ہیں کہ یہ نبی اکرم ﷺ کا ایک حکم ہے اور آپ ﷺ کے حکم کی تعمیل بہرحال ضروری ہے۔ لیکن ہم یہ دیکھیں گے کہ نبی اکرم ﷺ کا یہ ارشاد کس موقع اور کس محل میں ہے؟

وہ موقع اور محل یہ ہے کہ ایک بار نبی اکرم ﷺ نماز کے لئے کھڑے ہوئے تھے اور صحابہ کرامؓ ان کے پیچھے نماز پڑھ رہے تھے کہ ایک نابینا صحابی آئے اور وہ راستہ میں گڑھے میں گر گئے تو اس پر لوگ ہنسنے لگے۔ نبی اکرم ﷺ نے ان لوگوں کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا کہ

**" الا من ضحک منکم قهقهةً فلیعد الوضؤ والصلوٰة جمیعاً"**

اب ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ جو شخص نماز سے باہر ہو وہ خندہ قہقہہ کرے تو اس کا وضو بھی ٹوٹ سکتا ہے اور جس نے نماز جنازہ میں خندہ قہقہہ کیا اس کا وضو بھی ٹوٹ گیا۔ یہ ہم نہیں کہہ سکتے۔ اس لئے کہ یہ حکم بذات خود قیاس کے خلاف ہے۔ اس حکم کو ہم اس موقع و محل میں قرار دیں گے کہ اس جیسا ایک اور موقع و محل ہو تو ہم یہ کہیں گے کہ نماز اور وضو ٹوٹ گیا دیگر مقامات پر اسے ہم متعدی نہیں کر سکتے۔

مالکیہ کا ایک اصول ہے، وہ یہ کہتے ہیں کہ پانی بجائے خود کم ہو یا زیادہ اگر پانی میں کوئی نجاست واقع ہو جائے تو جب تک اس نجاست کے ذریعہ پانی کا رنگ یا بو یا مزہ متغیر نہ ہو اس وقت تک پانی ناپاک نہیں ہوتا، پانی خواہ کم ہو یا زیادہ۔

ان کا استدلال یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ

**" الماء طهور لا ینجسه شئی الا ما غیر لونه او طعمه**

او ریحہ''

کہ پانی پاک کرنے والا ہے اور کوئی چیز پانی کو ناپاک نہیں کر سکتی مگر وہ چیز پانی کو ناپاک کرتی ہے جو پانی کے رنگ یا بو یا مزے کو بدل دے۔

مالکیہ نے اب اس حدیث سے یہ اصول تو قائم کرلیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اصول یہ ہے کہ ہر وہ نجاست جس کی وجہ سے پانی کے رنگ یا بو یا مزہ پر کچھ اثر نہیں پڑتا اس نجاست کے گر جانے سے پانی ناپاک نہیں ہوتا۔ لیکن دوسری طرف ایک حدیث موجود ہے کہ جس میں نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے کہ

''یغسل الاناء من ولوغ الکلب سبعاً''

کہ ایک برتن میں اگر کتا پانی پیئے تو اس برتن کو سات مرتبہ دھویا جائے گا اور پھر آپ ﷺ نے فرمایا کہ

''واغسلہ ثامنۃً بالتراب''

اور آٹھویں مرتبہ اسے مٹی کے ذریعہ دھوڈالو۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اسی حدیث پر ہمارا عمل ہے۔ یہ حدیث اگرچہ قیاس کے مخالف ہے اور اس عام اصول کے مخالف ہے جو اس حدیث سے نکلتا ہے۔ مالکیہ کے قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ کتا اگر پانی پی لے اور برتن میں باقی پانی رہ جائے تو اس کے رنگ میں بو میں اور مزہ میں کوئی خاص فرق واقع نہیں ہوتا۔ تو مناسب یہ ہے کہ یہ پانی ناپاک نہ ہو۔ اگر پانی ناپاک نہیں ہے اور اس اصول کے مطابق وہ پاک ہے تو برتن کیسے ناپاک ہو گیا؟ حالانکہ کتے کی زبان کی ملاقات پانی کے ساتھ ہوئی ہے برتن کے ساتھ تو نہیں ہوئی۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ یہ ایک ایسا حکم ہے جس کی کوئی توجیہ ہماری سمجھ میں نہیں آتی۔ ایک حکم تعبدی ہے۔ نبی اکرم ﷺ نے ایک خاص ذمہ داری ہم پر ڈال دی ہے۔ تو مسلمان ہونے کی حیثیت سے ہمارا فرض ہے کہ اس برتن کو دھولیں۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ

ہم اس کتے پر سور کو قیاس نہیں کر سکتے کہ جس طرح کتے کے پانی پی لینے کی وجہ سے

برتن کو سات مرتبہ دھو لینا ضروری ہے۔اسی طرح خنزیر بھی اگر کسی برتن میں پانی پی لے تو وہ بھی سات مرتبہ دھو لینا چاہیئے۔اس قسم کا قیاس ہم نہیں کر سکتے۔اس لئے کہ نص کا جو حکم ہے وہ غیر معقول المعنی ہے یعنی تعبدی ہے اور اس کی کوئی علت ہماری سمجھ میں نہیں آتی۔

۸۔قیاس کی صحت کے لئے ایک آخری شرط یہ ہے کہ اگر ہم کسی نص کے حکم کو یا کسی اجماعی حکم کو معلل قرار دیں یعنی حکم کی علت تلاش کریں اور اسی علت کی بنا پر ہم کسی ایک اور جزئیہ کو منصوص پر یا اجماعی مسئلہ پر قیاس کریں تو شرط یہ ہے کہ اس تعلیل کے ذریعہ اور اس قیاس کے ذریعہ نص کا وجود نا گزیر ہے کہ پہلے حکم نص کے مقام اور اجماع کے مقام میں موجود تھا متعدی نہیں تھا۔تو قیاس اور تعلیل کے ذریعہ سے ہم نے اس حکم کو ایک جزئیہ کی طرف سے دوسرے جزئیہ کی طرف متعدی کر دیا۔لیکن اس کے علاوہ ضروری ہے کہ کوئی دوسرا تغیر اس منصوص حکم میں یا اس اجماعی حکم میں تعلیل اور قیاس کے ذریعہ سے باہر نہ ہو۔ایسی صورت میں یہ قیاس صحیح ہو سکتا ہے۔
اس آخری شرط پر دو سوالات آ گئے ہیں۔پہلا اعتراض یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے تو یہ ارشاد فرمایا ہے کہ

"لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواءً بسواءٍ"

اس کا مفہوم تو یہ ہے کہ کسی طعام کو طعام کے بدلہ میں نہ بیچو مگر یہ کہ ایک طعام مساوی کو تم طعام مساوی کے بدلہ میں بیچو۔

یعنی گندم اور جو وغیرہ وہ تم مساوی کو مساوی کے بدلہ میں بیچ سکتے ہو۔

مثال کے طور پر ایک سیر ایک سیر کے بدلہ میں بیچ سکتے ہو، ایک من ایک من کے بدلہ میں بیچ سکتے ہو۔لیکن یہ نہیں ہو سکتا کہ طعام کو تم طعام کے بدلہ میں بیچو اور اس میں مساوات کی شرط کی رعایت نہ کی گئی ہو۔

اس حدیث کا تقاضا تو یہ ہے کہ ایک مٹھی طعام کا بیچنا دو مٹھی طعام کے بدلہ میں ناجائز ہے۔اس لئے کہ مساوات کے بغیر نبی اکرم ﷺ نے ہر قسم کا طعام بیچنے کی ممانعت فرمائی ہے۔تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر طعام قلیل ہو یا کثیر ہو اور حالت کوئی بھی ہو یعنی ہم تخمیناً ایک طعام کو دوسرے طعام کے بدلہ میں بیچتے ہوں تو یہ خرید و فروخت کی ساری صورتیں ناجائز ہیں۔

فقہائے حنفیہ نے اس حدیث کے لئے ایک علت کی تلاش کی ہے اور وہ یہ کہتے ہیں کہ طعام کا بیچنا طعام کے بدلہ میں جو ناجائز ہے تو اس کی حرمت اور ناجائز ہونے کی علت قدر اور جنس ہے۔ کہ طعام کو اپنی جنس کے بدلہ میں بیچنا یعنی گندم کو گندم کے بدلہ میں بیچنا، جو کو جو کے بدلہ میں بیچنا، سونے یا چاندی کو سونے یا چاندی کے بدلہ میں بیچنا، کھجور اور نمک کو کھجور اور نمک کے بدلہ میں بیچنا، یہاں جنس کا تبادلہ جنس سے ہو رہا ہے۔ اور دوسری علت یہ ہے کہ یہاں پر کیل یا وزن موجود ہے۔ یعنی یہ چار چیزیں یہ تو کیلی ہیں یعنی پیمانے کے ذریعہ سے ان کی خرید و فروخت کا انتظام ہوتا ہے۔ اور سونا اور چاندی یہ وزنی ہیں۔ تو اس تعلیل اور قیاس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ طعام کی ایک مٹھی کا بیچنا دو مٹھی کے بدلے میں جائز ہے۔ اس لئے کہ ایک مٹھی یا دو مٹھی کی جو گندم ہے وہ کسی پیمانہ یا کسی وزن کے ماتحت نہیں آتی۔ تو تم (حنفیہ) نے تو یہ شرط لگائی تھی کہ قیاس اور تعلیل کے ذریعہ سے نص کا حکم متغیر نہیں ہونا چاہیے لیکن یہاں اس تعلیل کے ذریعہ سے نص کے حکم کو بدل دیا گیا ہے۔ اس لئے کہ نص کا حکم تو یہ تھا کہ مساوات کے بغیر ایک طعام کو طعام کے بدلہ میں سرے سے نہ بیچا جائے۔ چاہے وہ ایک مٹھی ہو یا ایک مٹھی سے زیادہ ہو۔ لیکن اس تعلیل سے معلوم ہوا کہ ایک مٹھی طعام کو ہم دو مٹھی کے بدلہ میں بیچ سکتے ہیں۔ تو اس قیاس اور تعلیل کے ذریعہ سے تم (حنفیہ) نے نص کا حکم بدل دیا۔ حالانکہ اے حنفیہ تم خود یہ شرط لگا چکے ہو۔

حنفیہ اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہاں پر ہم نے نص کے حکم کو اگر بدل دیا ہے تو وہ تعلیل اور قیاس کے ذریعہ سے نہیں بدلا بلکہ خود اس نص کا یہ تقاضا ہے کہ ایک مٹھی طعام کا بیچنا دو مٹھیوں کے بدلہ جائز ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ

"لا تبیعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء"

کی جو عبارت اپنے ظاہر کے اعتبار سے صریح نہیں ہے۔ اس لئے کہ سواء کا مفہوم تو مساوات ہے۔ اور مساوات ایک حالت ہے اور طعام اعیان کے قبیل میں سے ہے۔ احوال کا استثناء اعیان اور ذوات سے نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ مستثنیٰ میں یہ ضروری ہے کہ وہ مستثنیٰ منہ کی جنس میں سے ہو۔ اب مساوات کی جو حالت ہے وہ طعام کی جنس میں سے نہیں ہے۔

اسی بنا پر امام شافعیؒ نے بھی تاویل سے کام لیا ہے اور حنفیہ نے بھی تاویل سے کام لیا

ہے۔

شافعیہ استثناء کی جانب میں تاویل کرتے ہیں اور حنفیہ کلام کے پہلے حصہ میں تاویل کرتے ہیں۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ سواء سے مراد ہے طعام مساوی اور بسواءٍ سے مراد ہے بطعامٍ مساوٍ۔ تو حدیث کی تاویل یہ ہوگئی کہ

**" لا تبیعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساویاً بطعام مساوٍ "**

کہ تم کوئی طعام نہ بیچو مگر جو طعام مساوی ہو طعام مساوی کے بدلہ۔

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ طعام مساوی کا بیچنا طعام مساوی کے بدلہ میں یہ حالت استثناء کے اندر داخل ہے۔ یہ تو حرمت سے مستثنیٰ ہے لیکن اس کے علاوہ طعام کے بیچنے کی ہر صورت وہ ممانعت اور نہی کے تحت داخل ہے۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہم طعام کثیر کو بھی طعام کثیر کے بدلہ میں نہیں بیچ سکتے اگر ان کے درمیان مساوات نہ ہو اور طعام قلیل کو بھی طعام قلیل کے بدلہ میں نہیں بیچ سکتے اگر ان کے درمیان مساوات نہ ہو۔ کیونکہ اگر یک مٹھی طعام کو ہم دو مٹھی طعام کے بدلہ میں بیچتے تو یہاں مساوات نہیں ہے تو یہ بھی ناجائز ہے۔

شافعیہ نے بھی تاویل سے کام لیا ہے لیکن انہوں نے استثناء کی جانب میں تاویل کی ہے اور وہ کہتے ہیں کہ سواءٍ سے مراد ہے مساویاً۔

حنفیہ کلام کے پہلے حصہ میں تاویل کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ سواءٍ کا جو اصل مفہوم ہے وہ تو حالت مساوات ہے۔ اب حالت مساوات کی استثناء طعام سے صحیح نہیں ہے اس لئے کہ طعام اعیان میں سے ہے اور مساوات احوال اور اوصاف میں سے ہے۔ احوال اور اوصاف کا استثناء اعیان میں سے صحیح نہیں ہے۔ تو معلوم یہ ہوتا ہے کہ یہاں اول کلام میں لفظ احوال مقدر ہے تو عبارت کی تاویل تقدیر یہ ہے کہ

**" لا تبیعوا الطعام بالطعام فی جمیع الاحوال الا حالۃ المساواۃ "**

کہ تم طعام کو طعام کے بدلہ میں نہ بیچو کسی حالت میں مگر حالت مساوات میں بیچو۔

اب یہاں ہم اول کلام میں اس قسم کے احوال کو معتبر قرار دیں گے جو احوال حالت مساواۃ کی جنس سے ہیں تو وہ احوال جو حالت مساوات کی جنس سے ہیں یہ وہ احوال ہیں جو کثیر میں جاری ہوتے ہیں۔ اس لئے کہ استثناء کا تقاضا یہ ہے کہ مستثنیٰ اور مستثنیٰ معہ کی جنس ایک ہی ہونی چاہیئے۔ تو ہمارے لئے ضروری ہے کہ ہم یہ کہیں کہ نبی اکرم ﷺ نے طعام کے بیچنے سے ممانعت کی ہے ان حالات میں جو حالت مساوات سے قریب ہوں اور حالت مساوات کی جنس سے ہوں۔ اور حالت مساوات کے ساتھ جو قریب ہیں یہ وہ حالات ہیں جو طعام کثیر میں موجود ہیں۔ تو تقدیر عبارت یہ ہے کہ

**" لا تبیعوا الطعام الکثیر بالطعام الکثیر الا حالة المساواة"**

کہ تم طعام کثیر کو بہت زیادہ طعام کو طعام کثیر کے بدلہ حالت مفاضلہ میں جب کہ یقینی طور پر ایک طرف طعام زیادہ ہے اور حالت انکل میں نہ بیچو۔ لیکن حالت مساوات میں تم طعام کو طعام کے بدلہ میں بیچ سکتے ہو۔ اب ایک مٹھی طعام کا دو مٹھی طعام کے بدلہ میں بیچ دینا طعام قلیل ہے اور سرے سے نبی اکرم ﷺ کی ممانعت اس کو متناول نہیں ہے۔ اور حکم نص میں جو تغیر آیا ہے وہ استثناء کی دلالت کی بنا پر آیا ہے۔ یہ ہماری تعلیل اور قیاس کی بنا پر نہیں آیا ہے۔

دوسرا مسئلہ اس سلسلہ میں یہ ہے کہ زکوٰۃ کے سلسلہ میں قیمت بھی دی جا سکتی ہے یا نہیں؟

نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ

**" فی خمس ذود من الابل شاة"**

کہ اگر ایک شخص کے پاس پانچ اونٹ ہیں تو ایک سال کے گزرنے کے بعد اس میں ایک بکرا واجب ہے۔ اسی طرح حضور ﷺ نے فرمایا ہے کہ

**" فی کل ثلاثین من البقرة تبیعة"**

تیس گائیوں میں ایک سالہ بچھڑی ہے۔

آپ ﷺ نے فرمایا ہے کہ ۴۰ بکریوں میں ایک بکری ہے۔

اب سوال یہاں پر یہ پیدا ہوتا ہے کہ جو شخص مالک نصاب ہے اس پر یہ لازم ہے کہ خاص طور پر وہی بچھڑا دے اور وہی بکرا زکوٰۃ میں دے دے یا اس کے لئے یہ جائز ہے کہ اس بچھڑے کے بدلہ اپنی جیب سے اس کی قیمت دے سکتا ہے یا نہیں دے سکتا؟

تو شافعیہ یہ کہتے ہیں کہ قیمت نہیں دے سکتا بلکہ وہی بچھڑا دے گا یا وہی بکرا دے گا۔ اگر اس نے قیمت دے دی تو وہ صدقہ تو ہو جائے گا لیکن زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ زکوٰۃ اور عشر کے سلسلہ میں جس طرح غلہ دیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح بچھڑا بھی دیا جا سکتا ہے۔ اونٹوں میں بکرا دیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح قیمت بھی دی جا سکتی ہے۔ بچھڑے یا بکری کی قیمت اگر اس نے دے دی تو زکوٰۃ ادا ہوگی۔ شافعیہ یہاں یہ اعتراض کرتے ہیں کہ تم نے تو یہ شرط لگائی ہے کہ قیاس اس وقت صحیح ہو سکتا ہے جب کہ قیاس کے ذریعہ سے نص کے حکم کو نہ بدل دیا جائے۔ لیکن تم لوگوں (حنفیہ) نے جو یہ قیاس کیا ہے اور کہتے ہو کہ جس طرح بچھڑے یا بکرے کی ادائیگی زکوٰۃ میں صحیح ہے اسی طریقہ سے قیمت کی ادائیگی بھی زکوٰۃ میں صحیح ہے۔ تو اس کے لئے علت کیا ہے؟ اس کی علت یہ ہے کہ جس طرح بکرا یا بچھڑا مال ہے اور اس کے ذریعے سے فقیر کی حاجت کو دفع کیا جا سکتا ہے اسی طرح قیمت بھی مال ہے۔ تو جس مال کے ذریعہ سے فقیر کی حاجت کو دفع کیا جا سکتا ہے اس کی ادائیگی، زکوٰۃ میں صحیح ہے۔ تم نے یہ قیاس تو کر لیا یہ تعلیل تو تم نے کر لی لیکن اس قیاس اور تعلیل کے ذریعہ سے اس قید کو تم نے باطل قرار دیا جس قید کو نبی اکرم ﷺ نے لگایا تھا اس لئے کہ حضور ﷺ نے یہ فرمایا ہے کہ پانچ اونٹوں میں ایک بکرا واجب ہے۔ تو بکرے کی قید کا مطلب تو یہ ہے یہی بکرا دینا پڑے گا۔ اگر اس کے بدلہ میں ہم قیمت بھی دے سکتے ہوں کوئی چیز بھی دے سکتے ہوں تو آخر حضور ﷺ نے بکرے کی قید پر تصریح کیوں فرمائی؟ آخر نبی اکرم ﷺ نے یہ کیوں فرمایا کہ تیس بھیڑوں یا گایوں میں تمہیں ایک ایک سالہ بچھڑا دینا چاہیئے۔ تو حضور ﷺ کی تصریح کے مطابق ایک بچھڑے یا بکرے کی جو نص ہے یہ نص ضائع ہوگئی۔ پھر اس قید کی کوئی بنیاد نہیں۔

حنفیہ اس کے جواب میں یہ فرماتے ہیں کہ اس میں جو تغیر آیا ہے۔ یہ تغیر ہم نے قیاس اور تعلیل کے ذریعہ سے نہیں کیا بلکہ یہ تغیر ہم نے قرآن مجید کے کچھ اور دلائل کی بنا پر کیا ہے۔ اور وہ دلائل یہ ہیں کہ قرآن مجید میں ایک طرف تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ

''وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللهِ رِزْقُهَا'' (هود۔٦)

کوئی چیز جو زندہ ہو اور زمین پر حرکت کرتی ہو اس کی تمام ضروریات کی تکمیل کا ذمہ اللہ نے لیا ہے کہ میں ان تمام حیوانات اور تمام زندہ اشیاء کی ضروریات کو پورا کروں گا۔

اب رزق کا اطلاق صرف کھانے پینے پر نہیں ہوتا بلکہ رزق کا اطلاق ایک حیوان اور زندہ شئے کی تمام ضروریات پر ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ نے تمام زندہ انسانوں اور تمام زندہ حیوانات کی ضروریات کی تکمیل اپنے ذمہ لے لی ہے کہ ان کی ہر ضرورت کو میں پورا کروں گا۔ اب زندہ انسانوں میں آخر فقراء اور مساکین بھی ہیں تو لازمی بات ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فقراء اور مساکین کے ساتھ بھی یہ وعدہ کیا ہے کہ میں تمہاری جملہ ضروریات کی تکمیل کا انتظام اپنی طرف سے کروں گا۔

دوسری طرف یہ چیز بھی ہمیں معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس وعدہ کو اس طریقہ سے پورا نہیں کیا ہے کہ بغیر کسی سبب کے براہ راست فوق الفطری طریقہ سے یا غیر طبعی طریقوں سے انسانوں اور حیوانوں کی ضروریات کی تکمیل کا انتظام کیا ہو یعنی جب دوپہر کا وقت آئے تو غیب سے ان کے سامنے روٹی بھی حاضر ہو جائے گی پانی بھی حاضر ہو جائے اور تمام ضروریات پوری ہو جائیں گی اور شام کے وقت بھی یہی سلسلہ ہوگا۔

بلکہ ہم دیکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے زندہ حیوانوں اور انسانوں کے لئے کچھ اسباب مقرر کئے ہیں مثلاً تجارت اور صنعت و زراعت کے طریقے ہیں یعنی کئی اسباب اس سلسلہ میں اللہ تعالیٰ نے جاری کئے ہیں۔ انہی اسباب اور طرق کے ذریعہ سے اللہ تعالیٰ مختلف قسم کے انسانوں کو رزق دے رہا ہے اور ان کی ضروریات کی تکمیل کر رہا ہے۔ پھر ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اغنیاء اور دولت مند لوگوں کے مال میں ایک حصہ مقرر کیا ہے کہ تمہیں اللہ کی راہ میں اونٹوں میں اس قدر اور بکریوں میں اس قدر دینا پڑے گا اور سونے اور چاندی میں

تمہارے لئے یہ زکوٰۃ ہے۔ اور پھر اس کے ساتھ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے کہ

''خذها من اغنیائهم وردها الی فقرائهم''

زکوٰۃ کے اموال کو ان کے دولتمندوں سے لے لو اور اِس کو فقراء میں تقسیم کرو۔

قرآن مجید میں بھی اللہ تعالیٰ نے صدقات و زکوٰۃ کے جو مصارف بیان کئے ہیں ان مصارف میں فقراء اور مساکین کا ذکر ہے کہ

''اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَآءِ وَالْمَسَاکِیْنِ''(التوبہ۔۶۰)

ان تمام دلائل و آیات کو اگر ہم جمع کریں تو یہ حقیقت ہمارے سامنے واضح ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے زکوٰۃ کو اگر واجب کیا ہے تو زکوٰۃ کے وجوب کی علت ہے تو یہی ہے کہ اللہ نے فقراء کے ساتھ جو رزق دینے کا وعدہ کیا ہے وہ وعدہ پورا کرنا چاہتا ہے اور اموال زکوٰۃ کے ذریعہ سے اللہ تعالیٰ نے ایک رستہ نکالا ہے کہ اس رستہ سے فقراء و مساکین کی ضروریات کی تکمیل ہو جائے گی۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اصل میں جو اللہ کا منشا ہے وہ یہ ہے کہ فقراء و مساکین کی ضروریات کو پورا کرو۔ ان کی ضروریات کی تکمیل ہونی چاہیئے۔ ظاہر بات ہے کہ فقراء و مساکین کی ضروریات کی تکمیل وہ صرف بچھڑے یا بکرے کے ذریعے سے نہیں ہوتی۔ بچھڑے یا بکرے سے تو زیادہ سے زیادہ یہ ہو سکتا ہے کہ وہ سالن تیار کریں گے اور اس کے ذریعہ سے ان کو گوشت مل جائے گا۔ لیکن ان کے کپڑے، چائے و پانی کی ضرورت اور دیگر کئی ضروریات ہیں وہ تو پوری نہیں ہو سکتیں۔ لیکن اگر ہم اس بچھڑے یا بکرے کے بدلہ قیمت دیں تو اس قیمت سے خرید کر وہ ہر ضرورت کو پورا کر سکتے ہیں۔

قرآن مجید کے ان نصوص کے ذریعہ سے ہمیں یہ چیز معلوم ہوگئی کہ شریعت کی طرف سے قیمت کی ادائیگی کی اجازت بھی ہے۔ جہاں تک اس سوال کا تعلق ہے کہ پھر نبی اکرم ﷺ نے اس کی تصریح کیوں فرمائی کہ بکرا یا بچھڑا واجب ہے؟ تو نبی اکرم ﷺ کی اس تصریح کا مقصد صرف ایک مقدار کو بیان کرنا ہے۔ اگر وہ یہ بیان کرتے کہ تم پانچ اونٹوں میں کچھ دے دو تو یہ معلوم نہ ہوتا کہ کتنا دے دو۔ تو نبی اکرم ﷺ نے ایک مقدار معین کی ہے کہ تم بکرا یا بچھڑا دے دو یا اس کی قیمت دے دو۔

## قیاس کے ارکان

اس کے بعد ایک اور چیز جو قیاس کے سلسلہ میں ضروری ہے وہ رکن ہے۔ قیاس کی تعریف پر اگر ہم غور کریں اور قیاس کا جو مفہوم ہمارے سامنے ہے اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ چار چیزیں قیاس کے ارکان ہیں یعنی قیاس کی تعریف میں چار چیزیں داخل ہیں۔ ایک ہے اصل، دوسری فرع، تیسری علت اور چوتھا حکم ہے۔

مثال کے طور پر اگر ہم یہ کہیں کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں شراب کو حرام قرار دیا ہے۔ اب جب ہم شراب کے جملہ اوصاف کا لحاظ کرتے ہیں اور ایک ایک وصف کا جائزہ لیتے ہیں کہ شراب کے ان اوصاف میں سے کون سا وصف ایسا ہے جو اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ وہ حرمت کی علت بن جائے تو غور وفکر کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ شراب نشہ آور ہونے کی وجہ سے حرام ہے۔ اور شراب کی یہ صفت کہ وہ انسان کے عقل وحواس کو زائل کرتی ہے تو یہ صفت حرمت کے لئے علت ہے۔ اب ہم دیکھتے ہیں کہ یہ وصف صرف شراب ہی میں موجود نہیں ہے بلکہ چرس، بھنگ اور افیون وغیرہ کئی چیزیں ایسی ہیں کہ ان میں یہ صفت پائی جاتی ہے۔ اب ہم افیون، چرس اور بھنگ وغیرہ کو شراب پر قیاس کرتے ہیں۔

اب یہاں پر ہمارے سامنے چار چیزیں موجود ہیں ا۔ ایک تو شراب ہے اسے کہتے ہیں اصل اور مقیس علیہ۔

۲۔ اور دوسری چیز ہے افیون اور چرس اور بھنگ وغیرہ، یہ ہے مقیس۔

۳۔ اور ایک ہے ان چیزوں کا نشہ آور ہونا اور ان چیزوں کے اثرات کا انسان کے عقل وہوش کے زوال پر پڑنا، یہ ہے وہ وصف اور علت مشترکہ۔

۴۔ اور ایک ہے حکم، حکم حرمت۔

### علت

جس طرح شراب حرام ہے اسی طرح چرس، افیون اور بھنگ وغیرہ بھی حرام ہیں۔ تو قیاس کے مفہوم کو اگر ہم متعین کریں اور قیاس کی تعریف کا جائزہ لیں تو ہمیں معلوم ہوگا کہ قیاس کے مفہوم اور تعریف میں چار چیزیں ہیں۔ اصل، فرع، علت مشترکہ اور حکم۔ لیکن ان سب میں

سے جو سب سے بڑا رکن ہے اور قیاس کے وجود کا پورا دارومدار اسی پر ہے کہ ایک حکم اگر نص یا اجماع کے مقام میں موجود ہے تو اس حکم کے لئے علت کیا ہے؟ اور پھر یہ کہ وہ علت اصل اور فرع دونوں میں موجود ہے بھی یا نہیں؟ اگر ایک حکم ایسا ہے کہ اس کے لئے سرے سے کوئی علت ہی نہیں ہے بلکہ ایک حکم تعبدی ہے یعنی غیر معقول المعنی ہے یا ایک حکم کے لئے علت تو ہے لیکن وہ علت بذات خود علت قاصرہ ہے اور متعدیہ نہیں ہے۔ تو پھر وہاں پر اب نہ مقیس ہے اور نہ مقیس علیہ ہے اور نہ ہی قیاس کا حکم ہے۔ کوئی چیز نہیں ہے۔

اصل میں سب سے زیادہ جو چیز اہم ہے قیاس کی تعریف میں اور جسے ہم رکن اعظم کہہ سکتے ہیں وہ علت ہے۔ تو علت حقیقت میں ایک ایسے وصف کا نام ہے جو اس بات کی علامت ہو کہ اس اصل میں فلاں حکم موجود ہے یعنی

"فما جعل علم علی الحکم المنصوص علیه"

یعنی وہ وصف جو علامت بنائی گئی ہے اس حکم پر جس پر نص وارد ہوا ہے یا اجماع وارد ہوا ہے۔ وہاں جو وصف علامت ہے وہ ہے حقیقت میں رکنِ اعظم قیاس کا اور اسے علت بھی کہتے ہیں۔

اصولیین نے یہ کہا کہ وہ وصف جو حقیقت میں حکم منصوص علیہ پر علامت ہے۔ انہوں نے یہ نہیں کہا کہ وہ وصف جو حقیقت میں اس حکم میں موثر ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ حقیقت میں حاکم تو اللہ تعالیٰ ہے، کسی چیز کو حلال یا حرام قرار دینے والا تو اللہ تعالیٰ ہے۔ اور اللہ تعالیٰ جس چیز کو چاہتا ہے حرام قرار دیتا ہے اور جسے چاہتا ہے حلال قرار دیتا ہے تو مقیس علیہ میں یہ جو اوصاف ہیں وہ حقیقت میں حلت و حرمت کو پیدا نہیں کر سکتے۔ حلت اور حرمت کو پیدا کرنے والا تو اللہ تعالیٰ ہی ہے یہ صرف نشانی بن سکتی ہے۔ اس کے ذریعہ سے ہم معلوم کر سکتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے کس چیز کو حلال قرار دیا ہے اور کس چیز کو حرام قرار دیا ہے۔

اختلاف اس میں ہے کہ یہ وصف، مقیس علیہ اور مقیس دونوں جگہ حکم کی علامت ہے یا صرف مقیس میں تو حکم کی علامت ہے اور مقیس علیہ میں حکم کی علامت نہیں ہے۔

بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ مقیس میں تو اس وصف کے متعلق ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ حکم کی

علامت ہے لیکن مقیس علیہ جو اصل ہے اس میں وصف حکم کی علامت نہیں ہے۔ اس لئے کہ مقیس علیہ میں نص بھی موجود ہے اور وصف بھی موجود ہے۔ نص تو بہر حال قطعی ہے۔ لیکن اس کے مقابلہ میں وصف ظنی ہے۔ اس کا تعلق ہماری رائے و اجتہاد سے ہے۔ ہو سکتا ہے کہ حقیقت میں اس حکم کے لئے جو علت ہو وہ یہ وصف نہ ہو کوئی اور وصف ہو۔ جب ایک قوی اور قطعی چیز موجود ہے تو ہمارے لئے اس کی کوئی گنجائش اور ضرورت نہیں ہے کہ ہم اس حکم کی نسبت بجائے اس نص کے، علت کی طرف کریں۔ لیکن مقیس اور فرع میں چونکہ نص موجود نہیں ہے صرف علت موجود ہے تو اس وجہ سے ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ وصف ایک علامت کی حیثیت رکھتا ہے اور یہ وصف علامت ہے اس حکم پر فرع میں اور مقیس میں۔

بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ چاہے ہم اس پر مقیس علیہ کے اعتبار سے وصف اور علامت اور علت کا اطلاق نہ کریں لیکن فی الحقیقت یہ علامت ہے اس لئے کہ یہ وصف اگر مقیس علیہ اور مقیس دونوں میں علت نہیں ہے تو پھر تو سرے سے یہاں وصف مشترک موجود نہیں ہے۔ اگر مقیس علیہ اور مقیس کے درمیان قدر مشترک موجود نہیں تو قیاس ہم کیسے کر سکتے ہیں؟

اس میں اختلاف ہے کہ کیا ہمارے لئے یہ جائز ہے کہ ہم کسی حکم منصوص کو یا کسی متفق علیہ حکم اجماعی کو ایک ایسے وصف سے معلل قرار دیں اور کسی ایسی علت کی تلاش کریں جو علت قاصرہ ہے یعنی وہ علت صرف منصوص یا اس اجماعی فیصلہ پر مقصور ہو اور اس حکم منصوص یا حکم اجماعی کے علاوہ کسی اور مقام پر اس کا وجود نہ ہو۔ تو کیا اس طرح ہمارے لئے جائز ہے کہ اس قسم کی تعلیل کر لیں؟

شافعیہ اس قسم کی تعلیل کو جائز قرار دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ

''یجوز تعلیل الحکم المنصوص بالعلة القاصرة''

ایک حکم جو منصوص یا اجماعی ہے اس کی تعلیل علت قاصرہ سے ہو سکتی ہے۔ یعنی ہمارے لئے یہ ممکن ہے کہ ہم کسی ایسے وصف کو تلاش کریں یا کسی ایسی علت کی تلاش کریں کہ وہ وصف اور علت بجائے خود اس حکم منصوص پر مقصور ہو۔ اور اس حکم منصوص کے علاوہ کسی اور محل میں اس علت اور وصف کا وجود نہ ہو۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تصریح کی ہے اس بات پر کہ چھ ایسی چیزیں ہیں کہ جن میں تفاضل حرام ہے۔ان چھ چیزوں میں سے چار تو ایسی ہیں کہ وہ مطعومات کے قبیل سے ہیں۔یعنی گندم، جو، نمک اور کھجور۔اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ گندم کو گندم کے بدلہ، جو کو جو کے بدلہ، کھجور کو کھجور کے بدلہ اور نمک کو نمک کے بدلہ میں بیچو۔اور ان چیزوں کو اگر تم ان کی اجناس کے ذریعہ سے بیچتے ہو یا ان کا تبادلہ کرتے ہو تو یہاں اگر ایک طرف میں اضافہ ہو تو یہ ربو ہے۔ لیکن ساتھ ساتھ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بھی فرمایا ہے کہ تم سونے کو سونے کے بدلہ میں اور چاندی کو چاندی کے بدلہ میں بیچ دو۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہاں پر جو تفاضل حرام ہے یعنی اضافہ حرام ہے تو اس اضافہ کی حرمت کی جو علت ہے وہ ثمنیت ہے کہ سونے اور چاندی یہ چیزیں ثمن ہیں۔اس وجہ سے سونے کا تبادلہ سونے سے اضافہ کے ساتھ ناجائز ہے اور چاندی کا تبادلہ چاندی سے اضافہ کے ساتھ ناجائز ہے۔اب یہ ثمنیت ایک ایسی علت ہے جو سونے اور چاندی میں تو پائی جاتی ہے اور سونے اور چاندی کے علاوہ کہیں بھی نہیں پائی جاتی۔اس لئے کہ قدرتی اور پیدائشی طور پر اللہ تعالیٰ نے سونے اور چاندی کو ذریعہ تبادلہ قرار دیا ہے۔اس کے علاوہ باقی چیزیں اگر ذریعہ تبادلہ ہوتی ہیں تو وہ لوگوں کی صلاح اور اتفاق رائے کی بنا پر ہوتی ہیں۔یا حکومت کے کسی حکم کی بنا پر کوئی چیز ذریعہ تبادلہ بن جاتی ہے۔

مثال کے طور پر یہ پیسے ہیں یا کاغذ کے نوٹ ہیں۔یا اس طریقہ سے ہو سکتا ہے کہ لوگوں کا اتفاق کسی اور چیز پر بھی ہو جائے۔تو سونے اور چاندی کے سوا باقی جتنی بھی چیزیں ہیں وہ اگر ذرائع تبادلہ بنتی ہیں تو وہ لوگوں کی صلاح یا اتفاق کی بنا پر یا حکومت کے کسی آرڈر کی بنا پر بنتی ہیں۔لیکن فطری اور پیدائشی طور پر جو ثمن ہے جو ذریعہ تبادلہ ہے وہ سونا اور چاندی ہے۔تو اب ثمنیت ایک ایسی علت ہے جو سونے اور چاندی پر مقصور ہے۔اور سونے و چاندی کے علاوہ کوئی بھی ایسی چیز نہیں ہے جس میں ثمنیت کی صفت موجود ہے۔تو امام شافعیؒ نے تفاضل کی حرمت کے لئے ایک ایسی صفت کو علت قرار دیا جو وصف اسی منصوص میں موجود ہے۔منصوص کے علاوہ کہیں بھی اس کا وجود نہیں ہے۔

حنفیہ اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ

"لا یجوز تعلیل الحکم المنصوص بالعلة القاصرة"

ایک ایسا حکم جو منصوص ہے یا حکم اجماعی ہے اس کی تعلیل ہم ایک علت قاصرہ کے ذریعے نہیں کر سکتے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ آخر اس تعلیل کا مقصد کیا ہے؟ ہم ایک حکم منصوص کے لئے ایک علت کی تلاش کیوں کرتے ہیں؟ اگر منشا یہ ہے کہ ہم ایک حکم منصوص کے لئے علت کی تلاش کرتے ہیں تاکہ اس علت کے ذریعہ سے ہم اس حکم منصوص کو ثابت کریں تو سوال یہ ہے کہ حکم منصوص تو نص کے ذریعہ سے خود بخود ثابت ہے تو پھر کسی علت یا کسی وصف کے تلاش کی کیا ضرورت ہے؟ اور اگر آپ (شافعیہ) کہتے ہیں کہ اس تعلیل کا مقصد یہ ہے کہ ہم یہ معلوم کریں کہ اس حکم کا وجود منصوص کے علاوہ کسی اور مقام پر ہے یا نہیں؟ تو یہ بات تو ہم اس وقت معلوم کر سکتے ہیں کہ علت، علت قاصرہ نہ ہو بلکہ علت متعدیہ ہو۔ اگر ایک علت، علتِ قاصرہ ہے تو ایسی صورت میں ہم یہ منشا نہیں حاصل کر سکتے۔

حنفیہ اس بنا پر کہتے ہیں کہ ایک حکم منصوص کے لئے ہم ایسی علت کو نہیں تلاش کر سکتے جو علت قاصرہ ہو بلکہ یہ ضروری ہے کہ وہ علت متعدیہ ہو۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ

"تعدية الحكم لازم للتعليل"

کہ تعدیہ ایک ایسا کام ہے جو تعلیل کے ساتھ لازم ہے۔ یعنی تعلیل اور تعدیت ان کے درمیان دونوں جانب سے تلازمہ ہے۔ جہاں ایک حکم کو ہم منصوص سے غیر منصوص کی طرف متعدی کریں وہاں ضروری ہے کہ وہ حکم معلل ہو ایک علت کے ساتھ۔ اگر حکم تعدی ہو اور اس حکم کی کوئی علت ہماری سمجھ میں نہ آتی ہو تو وہاں تعدیہ بھی نہیں ہے۔ لیکن اگر کہیں تعدیہ بھی نہیں ہے تو وہاں تعلیل بھی نہیں ہے۔ تعلیل و تعدیہ لازم و ملزوم ہیں۔

اب اس وصف کے متعلق جو علت ہے تو اس میں یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ وصف ظاہر ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ خفی ہو۔ ظاہر کا مطلب یہ ہے کہ جب ہم منصوص کا مطالعہ کریں تو مطالعہ کے ساتھ ہی فوری طور پر ہماری سمجھ میں یہ بات آجائے کہ اس حکم منصوص کے لئے جو علت ہے وہ

فلاں ہے۔تو اسے وصف ظاہر کہتے ہیں۔

مثال کے طور پر اللہ تعالیٰ نے یہ ارشاد فرمایا ہے کہ

"وَ یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْمَحِیْضِ۔ قُلْ هُوَ اَذًی فَاعْتَزِلُوا النِّسَآءَ فِی الْمَحِیْضِ"(البقرہ۔۲۲۲)

یہ لوگ آپ سے حیض کی حالت یا حیض کے زمانہ کے متعلق پوچھتے ہیں۔کہہ دیجئے کہ یہ حیض ایک گندگی اور نجاست ہے لہٰذا تم اس حالت میں عورتوں سے اپنے آپ کو بچاؤ۔

اب اس مقام پر جو حکم منصوص ہے وہ یہ ہے کہ تم عورتوں سے اپنے آپ کو حالت حیض میں بچاؤ یعنی حالت حیض میں عورتوں سے مجامعت ناجائز ہے۔اب اس حکم منصوص کا مطالعہ اگر ہم کریں تو پہلی نظر میں یہ بات ہمارے سامنے آجاتی ہے کہ اس ممانعت کی علت یہی ہے کہ حیض ایک قسم کی نجاست وگندگی ہے۔اب یہ وصف بالکل وصف ظاہر ہے۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ

"الهرة ليست بنجسة انما هي من الطوافين عليكم والطوافات"

کہ یہ بلی ناپاک نہیں ہے یا بلی کا لعاب اور اس کا جھوٹا ناپاک نہیں ہے،اس لئے کہ یہ بلی طواف کرنے والوں میں سے ہے یعنی تمہارے پاس بہت زیادہ آتی جاتی ہے۔تو اب یہاں جو حکم شرعی ہے وہ بلی کا ناپاک نہ ہونا ہے۔یہ حکم منصوص ہے لیکن اس حکم منصوص کا اگر ہم مطالعہ کریں تو پہلی نگاہ میں ہماری نظر اس علت پر پڑتی ہے اور وہ علت یہ ہے کہ اس بلی کا آنا جانا تمہارے پاس بہت ہے۔

فقہائے حنفیہ نے بلی پر قیاس کیا ہے ان تمام چیزوں کو جو گھروں میں رہتی ہیں۔بچھو، سانپ،چوہے وغیرہ،ان کا جھوٹا بھی ناپاک نہیں ہے۔اس لئے کہ ان کا بھی گھروں میں آنا جانا بہت ہے۔جس طرح بلی کا آنا جانا گھروں میں بہت ہے اور جس طرح بلی کا جھوٹا ناپاک نہیں ہے۔اسی طرح ان چیزوں کا جھوٹا بھی ناپاک نہیں ہے۔

مثال کے طور پر ترمذی شریف میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے

ہیں کہ

''لیس الوضوء علیٰ من نام قائماً او قاعداً او راکعاً او ساجداً''

کہ وضو اس شخص پر لازم نہیں ہے کہ وہ سو جائے اس حالت میں کہ کھڑا یا بیٹھا ہو یا رکوع یا سجدہ کی حالت میں ہو۔ اگر اس پر نیند کا غلبہ ہو جائے اور وہ سو جائے تو اس پر وضو لازم نہیں۔ اس کا وضو نہیں ٹوٹتا۔

''انما الوضوء علیٰ من اضطجع''

وضو لازم ہے اس شخص پر جو ٹیک لگا کر سو جائے اور اس کے ساتھ ساتھ حضور ﷺ فرماتے ہیں کہ

''فانه اذا اضطجع استرخت مفاصله''

کیونکہ ایک شخص جب تکیہ لگا کر سو جائے تو اس کے بند ڈھیلے ہو جاتے ہیں اس کا جوڑ جوڑ ڈھیلا ہو جاتا ہے۔

''انما الوضوء علیٰ من نام مضطجعاً''

یہاں پر جو حکم منصوص ہے وہ تو یہ ہے کہ جو شخص تکیہ لگا کر سو جائے اس پر وضو لازم ہے۔ لیکن ایک حکم منصوص کا جب ہم مطالعہ کرتے ہیں تو سرسری نگاہ بھی اس علت پر پڑ جاتی ہے کہ اس کی وجہ استرخائے مفاصل ہے۔ فقہائے حنفیہ اسی لئے کہتے ہیں کہ چاہے ایک شخص اپنے ہاتھ پر ٹیک لگا کر سو جائے یا چاہے کسی دیوار کے سہارے ٹیک لگا کر سو جائے یا وہ بالکل پوری طرح لیٹ جائے اس کی کمر زمین کے ساتھ متصل ہو جائے تو ان ساری صورتوں میں اس کا وضو ٹوٹ جاتا ہے اس لئے کہ استرخائے مفاصل کی علت موجود ہے۔ یہ وہ تمام صورتیں ہیں جن میں جو علت مشترکہ ہے یا مشترکہ وصف ہے، وہ ظاہر ہے اور معمولی غور وفکر سے وہ وصف معلوم ہوتا ہے۔ کبھی کبھی ایسا ہوتا ہے کہ وہ وصف ظاہر نہیں ہوتا بلکہ خفی ہوتا ہے۔ اس وصف کو معلوم کرنے کے لئے کچھ غیر معمولی غور وفکر اور باریک بینی کی ضرورت ہوتی ہے۔

مثال کے طور پر وہی چھ اشیاء والی حدیث کہ نبی اکرم ﷺ نے چھ اشیاء کا تذکرہ کیا ہے یہ چار کھانے کی چیزیں ہیں اور دو اثمان ہیں یعنی کھجور، جو، گندم، نمک اور سونا اور چاندی۔ ان کو

اپنے اجناس کے بدلہ میں اگر تم بیچتے ہو اور ایک طرف اضافہ ہے تو یہ اضافہ حرام ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ اس اضافہ یعنی اس ربوٰ کے حرمت کی علت کیا ہے؟

اگر ہم حدیث پر غور کرتے ہیں تو سرسری نظر سے ہماری سمجھ میں یہ بات نہیں آتی کہ یہاں اضافہ کی حرمت کے لئے علت کیا چیز قرار دیں۔ اسی بنا پر خود فقہائے مجتہدین کی رائے اس میں مختلف ہے کہ اضافہ اور ربوٰ کی حرمت کی جو علت ہے وہ کیا ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اس کی جو علت ہے وہ قدر اور جنس ہے یعنی اس لئے یہاں اضافہ حرام ہے کہ ان اشیاء کا تبادلہ اپنی اجناس سے ہوتا ہے اور پھر ان چھ چیزوں میں سے چار ایسی ہیں کہ وہ کیلی ہیں۔ یعنی پیمانہ کے ذریعہ سے ان چیزوں کی خرید و فروخت ہوتی ہے اور دو چیزیں وزنی ہیں۔ وزن کے ذریعہ سے ان کی خرید و فروخت ہوتی ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ چار چیزیں تو ہیں مطعومات میں سے یعنی کھائی جاتی ہیں اور دو چیزیں ثمن یعنی ذریعہ تبادلہ ہیں۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اس کی جو علت ہے وہ ازدخار ہے یعنی ان کو ضرورت کے لئے ذخیرہ کیا جاتا ہے اور ایک انسان کی ضروریات زندگی سے ان کا تعلق ہے۔

مجتہدین نے اس سلسلہ میں مختلف اوصاف کی نشاندہی کی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں پر وصف ظاہر نہیں ہے بلکہ مخفی ہے۔ اور پھر یہ بھی ہوسکتا ہے کہ وہ علت جو ثبوت حکم کے لئے علت ہو وہ کبھی وصف بھی ہوسکتا ہے اور کبھی ذات بھی ہوسکتی ہے یہ وصف کی مثالیں تھیں۔

ذات کی مثال یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے مستحاضہ کو مخاطب کر کے فرمایا تھا کہ

**''توضئی لکل صلوٰۃ''** کہ ہر نماز کے لئے تم وضو کرو۔ **''فانه دم عرقٍ انفجر''** اس لئے کہ استحاضہ کا خون ایک رگ کا خون ہے جو پھٹ گئی ہے اور اس کا خون بہہ گیا ہے۔

یہاں یہ خون جو رگ کا خون ہے اور بہہ گیا ہے۔ تو اس بہنے والے خون کو نبی اکرم ﷺ نے علت قرار دیا ہے کہ اس کی بنا پر تم وضو کرو کہ یہ رگ کا خون ہے اور رگ پھٹ گئی ہے۔

فقہائے حنفیہ اسی پر قیاس کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ استحاضہ کا خون جس طرح ناقض وضو ہے اسی طرح ایک انسان کے جسم کے دوسرے حصہ سے بھی اگر خون بہہ جائے تو وہ بھی ناقض وضو ہے۔

نبی اکرم ﷺ نے یہ فرمایا ہے کہ

''**فانه دم عرق انفجر**'' یعنی بہنے والا خون۔ اب بہنے والا خون کسی مقام سے بھی ہو سکتا ہے۔

اب یہاں معلوم ہوتا ہے کہ ''**فانه دم عرق انفجر**'' ایک ذات ہے اور اعیان میں سے ہے ''خون''۔ اسے علت قرار دیا گیا ہے اور پھر یہ بات بھی ہے کہ یہ علت ایک بھی ہو سکتی ہے اور یہ علت علل متعددہ بھی ہو سکتی ہیں۔

مثال کے طور پر فقہائے حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ یہ کافی ہے کہ یا قدر موجود ہو یا جنس موجود ہے۔ لیکن تفاضل یا اضافہ کی حرمت کے لئے یہ ضروری ہے کہ دونوں چیزیں موجود ہوں۔ تو وصف ایک بھی ہو سکتا ہے اور اوصاف متعدد بھی ہو سکتے ہیں۔

## وصف اور حکم

اب یہاں پر ایک بحث یہ بھی پیدا ہوتی ہے کہ ایک وصف کے متعلق ہم کیسے معلوم کریں گے کہ یہ وصف اس حکم کی علت ہے اور اس کے علاوہ باقی جو اوصاف ہیں وہ اس حکم کی علت نہیں ہیں۔

مثال کے طور پر اگر ہم چرس، افیون اور بھنگ وغیرہ کو شراب پر قیاس کریں تو اس کے لئے ضروری ہے کہ ہم شراب میں کوئی ایسا وصف تلاش کریں جس کے متعلق ہمارا دعویٰ یہ ہو کہ اس وصف کی وجہ سے شراب حرام ہے۔ اور اس وصف کا وجود چرس اور افیون بھنگ وغیرہ میں پایا جاتا ہے۔ اب ہم کیسے معلوم کریں اور ہمارے پاس کیا معیار اور کیا پیمانہ ہے جس کو پیش نظر رکھ کر ہمیں معلوم ہو کہ شراب میں نشہ آور ہونے کی جو صفت ہے یہ تو علت ہے اور شراب کے جو باقی اوصاف ہیں وہ علل نہیں ہیں۔ آخر یہ کیوں نہیں ہو سکتا کہ شراب میں جو نشہ کی صفت ہے وہ حقیقت میں علت نہ ہو اور شراب کے لئے جو اور اوصاف ہیں ان میں سے کوئی وصف علت حرمت ہو۔ یہ ہم کیسے

معلوم کریں؟

شافعیہ اس سلسلہ میں یہ کہتے ہیں کہ ہمارے پاس جو معیار و پیمانہ ہے وہ یہی ہے کہ ہم یہ دیکھیں گے کہ ایک حکم کا اگر وصف کے ساتھ ایسا تعلق ہے کہ جب وصف موجود ہوتا ہے تو حکم بھی موجود ہوتا ہے اور جب وصف معدوم ہوتا ہے تو حکم بھی معدوم ہوتا ہے۔ پھر اس سے ہم یہ اندازہ لگائیں گے کہ یہی وصف حکم کی علت ہے اور کوئی دیگر وصف حکم کی علت نہیں ہے۔ اسے استطراد کہتے ہیں۔

''دوران الحکم مع الوصف وجوداً او عدماً''

کسی حکم کا کسی وصف کے ساتھ پھرنا، کسی وصف کے وجود کے وقت حکم کا موجود ہونا اور کسی وصف کے معدوم ہونے کے وقت حکم کا معدوم ہونا، یہ ہے حقیقت میں وہ معیار اور پیمانہ جس کی بنا پر ہم یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ یہ وصف علت ہے اور فلاں وصف علت نہیں ہے۔ اور اس قسم کی علت کا نام شافعیہ کے ہاں ہے علت طردیہ۔ شافعیہ کے ہاں جو قیاس میں معتبر ہیں وہ علل طردیہ ہیں۔

حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اس قسم کی علت کے لئے دو چیزوں کی ضرورت ہے۔ ایک تو ضرورت ہے اس کی صلاحیت کی اور ایک ضرورت ہے اس کی عدالت کی۔ وہ کہتے ہیں کہ جس طرح عدالت میں مدعی کا دعویٰ تب ثابت ہوتا ہے جب وہ ایسے گواہوں کو شہادت میں پیش کرے جو گواہ شہادت دینے کی صلاحیت بھی رکھتے ہوں اور اس کے ساتھ ساتھ ان گواہوں کی عدالت بھی ظاہر ہو یعنی یہ بھی معلوم ہو کہ یہ گواہ قابل اعتماد ہیں۔ اگر مدعی نے ایسے گواہوں کو پیش کیا جو شہادت کی صلاحیت نہیں رکھتے اور ان میں وہ ضروری صفات نہیں ہیں جن کی بنا پر ان کو شہادت میں پیش کیا جا سکے تو ان کی شہادت کو قبول نہیں کیا جا سکتا اور مدعی کا دعویٰ ثابت نہیں ہو سکتا۔

مثال کے طور پر اگر مدعی نے عدالت میں مجنونوں، پاگلوں، لڑکوں، غلاموں کو پیش کیا یا مسلمانوں کے خلاف کافروں کو پیش کیا یا اندھوں کو پیش کیا اور ایسے لوگوں کو پیش کیا جن میں سے کسی شخص یا عورت پر زنا کاری کے الزام میں اسی کوڑے لگ چکے ہیں...... تو ظاہر بات ہے کہ یہ لوگ بالکل سرے سے شہادت کی اہلیت سے عاری ہیں۔ لیکن اگر مدعی نے

عدالت میں ایسے گواہوں کو پیش کیا کہ وہ مسلمان بھی ہیں، آزاد، عاقل اور بالغ بھی ہیں اور وہ قذف میں محدود نہیں ہیں یعنی ان پر حد جاری نہیں ہوئی۔ وہ دانا اور بینا بھی ہیں۔ لیکن اس کے باوجود سیرت و کردار کے لحاظ سے عادل نہیں ہیں بلکہ فاسق ہیں تو مدعا علیہ کی طرف سے یہ اعتراض ہوتا ہے کہ بھئی یہ گواہ تو قابل قبول نہیں ہیں۔

فقہاء اسی بنا پر یہ کہتے ہیں کہ

"سرا و علانیۃ"

خفیہ طور پر بھی ان گواہوں کے متعلق عدالت کو یہ اطمینان ہو چکا ہو کہ یہ گواہ قابل اعتماد ہیں۔ اسلامی نظام حکومت میں یہ ضروری ہے کہ حکومت کے مختلف مقامات پر خفیہ پولیس کے کارکن اور سی آئی ڈی ہو جو ایک ایک شخص کے متعلق یہ اندازہ لگائیں کہ فلاں شخص سیرت و کردار کے لحاظ سے قابل اعتماد ہے یا نہیں؟ جب کسی عدالت میں اس قسم کے گواہ پیش کیے جاتے ہیں تو عدالت کی طرف سے خفیہ طور پر ان (سی آئی ڈی) سے یہ معلوم کرنے کی کوشش کی جاتی ہے کہ فلاں فلاں شخص کے متعلق تمہارا کیا خیال ہے؟ ان کی شہادت قبول کی جا سکتی ہے یا نہیں؟ وہ قابل اعتماد ہیں یا نہیں؟ اور خفیہ پولیس کے آدمی ایسے ہوتے ہیں کہ سوائے عدالت یا حکومت کے کسی کو پتہ نہیں ہوتا کہ کون سے ہیں۔ اس طریقے سے خفیہ طور پر عدالت یہ اطمینان حاصل کرنے کی کوشش کرتی ہے کہ جو عدالتوں کی فہرست ہمارے سامنے آئی ہے وہ کیسی ہے؟ اس کے باوجود بھی یہ کوشش کی جاتی ہے کہ کھلم کھلا بھی ان کی تعدیل کی جائے یا جرح کی کوشش کی جاتی ہے۔

فقہائے حنفیہ کہتے ہیں کہ جس طرح کسی شاہد کی شہادت قبول کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ شہادت دینے کی صلاحیت بھی رکھتا ہو اور اس کے ساتھ ساتھ اس کی عدالت بھی ظاہر ہو۔ اسی طرح ایک وصف کو ہم اس وقت ایک حکم پر علامت قرار دیں گے یعنی ایک حکم کے ثبوت کے لئے اسے علت قرار دیں گے جب اس وصف میں صلاحیت بھی ہو اور اس وصف میں عدالت بھی ظاہر ہو۔

اب سوال یہ ہے کہ عدالت سے کیا مراد ہے؟ اور صلاحیت سے کیا مراد ہے؟

حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ عدالت سے مراد یہ ہے کہ اس وصف کا اثر ایک حکم میں نص کے

مقام میں ظاہر ہو چکا ہو یا اجماع کے مقام میں اس وصف کا اثر حکم میں ظاہر ہو چکا ہو۔ اِس کی کئی صورتیں ہیں۔

ایک صورت یہ ہے کہ بعینہ اسی وصف کا اثر بعینہ اسی حکم میں ظاہر ہو۔

دوسری صورت یہ ہے کہ اس وصف کا اثر اس حکم میں تو ظاہر نہ ہوا ہو لیکن اس حکم کی جنس سے ایک حکم ہو اس میں ظاہر ہو چکا ہو۔

تیسری صورت یہ ہے کہ اس وصف کی جنس کا اثر کسی حکم میں ظاہر ہو چکا ہو۔

اور چوتھی صورت یہ ہے کہ جنس وصف کا اثر جنس حکم میں ظاہر ہو چکا ہو۔ تو یہ چار صورتیں ہیں۔

۱۔ اس وصف کا اثر بعینہ اس حکم میں ظاہر ہو چکا ہو۔ اس کی مثال تو یہی ہے کہ ہم یہ کہتے ہیں کہ وہ چیزیں جو گھروں میں رہتی ہیں بچھو اور سانپ وغیرہ۔ ان کے جھوٹے اور پس خوردہ ناپاک نہیں ہیں۔ ان کو ہم بلی پر قیاس کرتے ہیں اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ جس طرح بلی کا آنا جانا گھروں میں زیادہ ہے اسی طرح چوہوں، سانپوں اور بچھوؤں کا بھی گھروں میں آنا جانا زیادہ ہے اور ان سے احتراز متعذر ہے۔ اب کثرت طواف کو ہم نے علت قرار دیا اور کثرت طواف کا اثر سقوط نجاست میں حدیث شریف میں ظاہر ہے۔ اس لئے کہ خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سقوط نجاست کے لئے کثرت طواف کو علت قرار دیا ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ

**" الهرة ليست بنجسة انما هي من الطوافين عليكم او الطوافات"**

تو اسی علت کا اثر، اسی کثرت طواف کا اثر سقوط نجاست میں حدیث میں ظاہر ہوا ہے۔ تو اس کی عدالت واضح ہو گئی۔

۲۔ اس کی مثال کہ کسی وصف کا اثر اس حکم کی جنس میں ظاہر ہو یہ ہے کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ وہ لوگ جو بلوغ کی حد تک پہنچ جائیں تو گھروں میں داخل ہونے کے لئے اجازت طلب کریں اور اجازت لینے کے بعد آئیں اور نکلیں۔ لیکن اس سے کچھ لوگوں کو مستثنیٰ قرار دیا گیا ہے یعنی گھر کے خادم یا چھوٹے بچے جو ابھی بلوغ کی حد تک نہ پہنچے ہوں اور لونڈیاں

اور غلام۔ یہ گھر میں داخل ہوں تو ان تین اوقات میں اجازت طلب کریں یعنی دوپہر، عشاء کے بعد اور فجر کے وقت لیکن دیگر اوقات میں وہ اپنے گھروں میں آ جا سکتے ہیں۔ ان کے لئے ہر وقت اذن لینے کی ضرورت نہیں ہے۔ تو اللہ تعالیٰ نے خود علت بیان فرمائی ہے سورۂ نور میں کہ

"طَوّٰافُوْنَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلٰى بَعْضٍ" (النور۔ ۵۸)

کہ وہ بہت زیادہ تمہارے پاس آنے جانے والے ہیں اور آپس میں اختلاط ہے۔ تم ان کے ہاں جاتے ہو وہ تمہارے ہاں آتے ہیں۔

کثرت طواف کا اثر اگرچہ قرآن میں ظاہر نہیں ہوا ہے، نجاست کے سقوط میں ظاہر ہوا کہ کسی حرج استئذان کی صورت میں، یعنی اگر ہر وقت ان پر اجازت طلب کرنا لازم ہو تو حرج لازم آئے گا۔ وہاں حرج کا سقوط ہے۔ یہاں حرج نجاست ہے۔ گویا حرج دونوں میں ایک جنس مشترک ہے۔ آیت میں حرج استئذان کو ساقط کر دیا گیا ہے تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر حرج نجاست کو قیاس کیا ہے۔

اس مثال میں اس وصف کا اثر بعینہ اس کی جنس میں ظاہر ہوا ہے۔

اس میں اختلاف ہے کہ ایک ولی کو اگر ولایت اجبار ہے تو کس پر ہے اور کس پر نہیں ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر ایک لڑکی بکر ہے یعنی غیر شادی شدہ ہے تو باپ یا دادا یا کسی اور رشتہ دار کو اس پر ولایت حاصل ہے وہ جبراً اسے کسی کے نکاح میں دے سکتا ہے چاہے اس کی مرضی ہو یا نہیں، چاہے وہ بالغ ہو یا نابالغ۔ لیکن شرط یہ ہے کہ اس کی پہلے کبھی شادی نہ ہوئی ہو۔ اگر ایک لڑکی ایسی ہے کہ اس کی شادی ہو چکی ہے پھر طلاق پر نوبت پہنچی یا اس کا شوہر مر گیا تو ولی کو اس پر ولایت نہیں ہے، وہ اسے جبراً کسی کی نکاح میں نہیں دے سکتا چاہے وہ چھوٹی ہو یا بڑی۔

امام شافعیؒ کے نزدیک ولایتِ اجبار کی جو علت ہے وہ غیر شادی شدہ ہونا یعنی بکارت ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ شادی کے سلسلہ میں ناتجربہ کاری ہی علت ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ ولایت اجبار کے لئے جو علت ہے وہ اس لڑکی کا بچپن ہے کہ نابالغ ہے۔ اب چاہے وہ شادی شدہ ہے بیوہ یا مطلقہ ہوگئی ہے یا غیر شادی شدہ ہے۔ اگر چھوٹی ہے یا نابالغ ہے تو ولی کو اس پر ولایت اجبار ہے۔ کسی کے نکاح میں اسے دے سکتا ہے۔ اور اگر وہ بالغ

ہے چاہے شادی شدہ ہو یا غیر شادی شدہ تو ولی کو اس پر ولایت اجبار نہیں ہے، وہ کسی کی نکاح میں اسے نہیں دے سکتا۔

یہاں ہمارے سامنے کئی صورتیں ہیں۔ مثال کے طور پر ایک لڑکی ثیبہ ہے اور بالغہ بھی ہے یعنی شادی شدہ بھی ہے بیوہ ہوگئی ہے یا مطلقہ ہوگئی ہے۔

امام شافعیؒ اور حنفیہ کا اس پر اتفاق ہے کہ والی کو اس پر ولایت اجبار حاصل نہیں ہے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس لئے کہ وہ باکرہ نہیں ہے ثیبہ ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اس وجہ سے کہ وہ بالغہ ہے نابالغ نہیں ہے۔

اور اگر ایک ایسی لڑکی ہے کہ وہ نابالغ اور غیر شادی شدہ ہے اور بچپن کے عدم بلوغ کے دور میں اس کی شادی ہوگئی ہے۔ عائلی قانون کے خلاف اس کی شادی ہوگئی ہے تو

حنفیہ کہتے ہیں کہ ولایت اجبار ہے اس لئے کہ وہ نابالغ ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ ولایت اجبار ہے اس لئے کہ غیر شادی شدہ ہے۔ پہلی بار اس کی شادی ہوئی ہے۔

تو یہ دو صورتیں تو متفق علیہ ہیں۔

لیکن اگر ایک عورت بالغ تو ہے لیکن غیر شادی شدہ ہے، پہلی مرتبہ اس کی شادی ہو رہی ہے تو

شافعیہ کے نزدیک اس پر ولایت اجبار ہے اور حنفیہ کے نزدیک نہیں۔ اور اگر ایک عورت ایسی ہے کہ نابالغ ہے لیکن ہے ثیبہ، دوسری شادی ہو رہی ہے تو شافعیہ کے نزدیک ولایت اجبار نہیں ہے، حنفیہ کے ہاں ہے۔

اب یہاں جو اصل مسئلہ زیر بحث ہے وہ یہ ہے کہ ولایت اجبار کی علت کیا ہے اور ولایت اجبار کی علت اس (عورت) کا چھوٹا ہونا یعنی صغیرہ ہونا ہے یا ولایت اجبار کی علت اس کا غیر شادی شدہ ہونا ہے اور بکر ہونا ہے۔

ہم (حنفیہ) کہتے ہیں کہ بچپنا ہے۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ ہمارا وصف ایک ایسا وصف ہے کہ اس کا اثر اس حکم کی جنس میں ظاہر ہو چکا ہے۔ مثال کے طور پر اس پر شافعیہ اور حنفیہ کا اتفاق ہے کہ

ولی کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ ایک نابالغ لڑکی کے مال میں تصرف کر سکتا ہے، ایک نابالغ لڑکی اپنے مال میں خود تصرف نہیں کر سکتی۔ اس کے باپ کو یا دادا کو یا اور رشتہ دار کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ نابالغ لڑکی کے مال میں تصرف کرے۔

حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ جس طریقہ سے نابالغ ہونے کی بنا پر ولی کو یہ حق حاصل ہے کہ اس کے مال میں تصرف کرے اسی طرح نابالغ ہونے کی بنا پر ولی کو یہ حق حاصل ہے کہ اس کے نفس میں تصرف کرے اور وہ کسی کے نکاح میں بھی اسے دے سکتا ہے۔

## تو ''تصرف فی المال'' اور ''تصرف فی النفس''

تو گویا کہ تصرف یہ ہے حقیقت میں جنس تو تصرف فی المال یہ تصرف فی النفس کی جنس میں سے ہے۔ اسی جنس میں اس وصف کا اثر یا اس کی تاثیر ظاہر ہوگئی ہے۔

۳۔ اس کی مثال کہ اس وصف کی جنس کا اثر بعینہ اس حکم میں ظاہر ہو چکا ہو یہ ہے کہ ہم بے ہوشی کو قیاس کرتے ہیں جنون پر اور حیض پر۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص بے ہوش ہو جائے اور اس کی بے ہوشی ایک دن رات سے زیادہ ہو جائے تو اس پر گزشتہ نمازوں کی قضا لازم نہیں ہے۔ اور ہم اغماء کی بے ہوشی کی اس صورت کو قیاس کرتے ہیں جنون اور حیض کی صورت پر۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جس طرح سے جنون اور حیض علل ہیں نماز کے ساقط کرنے کے لئے اسی طرح اغماء بھی علت ہے۔ اگرچہ اغماء عین جنون نہیں ہے لیکن جنون کی جنس سے ہے۔ وہ اس طرح کہ حائضہ پر اگر ہم لازم کریں کہ وہ گزشتہ نمازوں کی قضاء کرے تو اس کے لئے بہت حرج ہے۔ جس طرح حائضہ گزشتہ تمام نمازوں کی قضاء ادا کرنے سے معذورہ ہے اسی طرح مجنون بھی نمازوں کی ادائیگی سے معذور ہے۔ اب بے ہوشی اگر ایک دن رات سے زیادہ ہو جائے تو اس کے لئے بھی حرج ہے۔ تو گویا حرج ان میں مشترک ہے۔ اس لئے کہ عام طور پر جب کوئی مجنون ہوتا ہے تو اس کا جنون صرف ایک وقت یا دو اوقات کے لئے نہیں ہوتا بلکہ عام طور پر جنون کا سلسلہ ایک مہینہ یا کئی مہینے تک جاری رہتا ہے۔ اگر ہم یہ لازم قرار دیں کہ جب جنون کی کیفیت ختم ہو جائے تو وہ تمام نمازوں کو لوٹائے تو اس کے لئے حرج ہے۔ ایک مہینہ میں عورت کو بالعموم پانچ دن یا چھ دن سات دن حیض آتا ہے۔ ۳۰، ۴۰ نمازیں اس پر مہینہ میں لازم آتی ہیں۔ اگر ہم کہیں کہ وہ تمام نمازوں

قضاء ادا کرے تو اس کے لئے حرج ہے۔ اسی طرح اگر ایک مرد ایک دن سے زیادہ بے ہوش ہو گیا ہے تو اس کے لئے بھی حرج ہے۔ اگر تین چار یا پانچ گھنٹے بے ہوش رہا ہے تو ایک دو نمازوں کی قضاء میں اس کے لئے کوئی حرج نہیں ہے۔

یہاں ہم کہتے ہیں کہ اغماء کی جنس سے جو چیزیں موجود ہیں یہ جنون ہے یا حیض ہے اور ان کا اثر ظاہر ہو چکا ہے۔

۴۔ آخری چیز یہ ہے کہ اس وصف کے جنس کا اثر ظاہر ہو چکا ہو اس حکم کی جنس میں۔

اس کی مثال یہ ہے کہ ہم حیض کو سفر پر قیاس کرتے ہیں جس طرح سفر میں ایک انسان پر چار رکعتوں کی ذمہ داری نہیں ہے بلکہ دو رکعتوں کی ذمہ داری ساقط ہے۔ اسی طرح حیض یا جنون یا بے ہوشی کی بنا پر اس سے پوری نماز کی ذمہ داری ساقط ہے۔

اب یہاں یہ حیض، جنون یا بے ہوشی یہ سفر کی جنس میں سے ہیں۔ جس طرح سفر میں مشقت ہے اسی طرح یہاں بھی ایک عذر موجود ہے۔ وہاں جو حکم ہے یعنی دو رکعتوں کا سقوط ہے۔ یہاں جو حکم ہے تو پوری نماز کا سقوط ہے۔ لیکن سقوط ایک جنس ہے اس میں دونوں شریک ہیں۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ

حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ ایک وصف کے متعلق جب ہم یہ رائے قائم کرتے ہیں کہ یہ وصف موثر ہے تو اس کے لئے یہ کافی نہیں ہے کہ ہم محض کسی رائے سے یا کسی آزاد اجتہاد سے فیصلہ کریں کہ بس فلاں وصف علت ہے۔ اسی وصف کو ہم علت قرار دیں اور یہ کہیں کہ یہ اس حکم میں موثر ہے۔ بلکہ اس کے لئے ضروری ہے کہ ہم یہ تلاش کریں کہ کسی نص یا اجماع میں اس وصف کا اثر یا اس وصف کی جنس میں سے کسی اور وصف کا اثر اس حکم میں یا اس حکم کی جنس میں کہیں ظاہر ہو چکا ہے یا نہیں؟

اگر باقاعدہ شرعی دلائل سے ہم یہ ثابت کریں کہ کسی نص کے یا اجماع کے مقام پر اس وصف کا یا اس وصف کے ہم جنس کا اس حکم میں یا اس حکم کے ہم جنس میں اثر ظاہر ہو چکا ہے وہاں ہم یہ فتویٰ لگا سکتے ہیں کہ ہاں فی الواقع اب یہ وصف ہے جو علت ہے۔ تو وہ (شافعیہ) جو کہتے ہیں کہ حنفیہ نے قیاس و اجتہاد کے سلسلہ میں بہت زیادہ آزادی سے کام لیا ہے اور نصوص کی تابعداری نہیں

کرتے لیکن اس حد تک وہ نصوص کی تابعداری کرتے ہیں۔ یعنی یہاں تک وہ آزاد قیاس واجتہاد سے دور رہنے کی کوشش کرتے ہیں اور اس حد تک اس (قیاس واجتہاد) پر پابندی لگاتے ہیں۔

جہاں تک اس کا تعلق ہے کہ وہ وصف ایسا وصف ہونا چاہیئے کہ اس کی صلاحیت ہو شہادت دینے کے لئے، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ وصف ایسا وصف ہونا چاہیئے جو ان علل کی جنس سے ہو جو علل نبی اکرم ﷺ سے منقول ہیں یعنی نبی اکرم ﷺ نے احکام شرعیہ کے لئے جو علل بطور خود بیان فرمائے ہیں۔

اب اگر مجتہد چاہتا ہے کہ فلاں وصف اس حکم کی علت ہے تو ضروری ہے کہ اس وصف کی کچھ مناسبت ان علل منقولہ سے ہو۔ اگر کوئی وصف ایسا ہے کہ ان علل منقولہ سے مناسبت نہیں رکھتا۔ تو اس وصف کے متعلق ہم یہ سمجھیں گے کہ اس کی مثال ایسی ہے جس طریقہ سے عدالت میں کسی مجنون، کسی بچے اور کسی پاگل کو لا کھڑا کر دیا جائے۔ جس طرح مجنون یا بچہ کی گواہی عدالت میں قبول نہیں ہوتی اسی طرح اس قسم کے اوصاف مجتہدین کے نزدیک قابل اعتماد نہیں ہیں۔ جو علل منقولہ کی جنس سے نہیں ہیں۔

ایسا وصف ہونا چاہیئے کہ نبی اکرم ﷺ سے جو اوصاف اور علل منقول ہیں ان کی جنس سے اس کی مناسبت ہو۔ معلوم ہوتا ہے کہ حنفیہ نے یہاں تک قیاس واجتہاد کی تحدید کی ہے۔ نصوص کے ساتھ ان کو اقرب قرار دیا ہے۔ اس سلسلہ میں وہ یہ مثال دیتے ہیں کہ ایک لڑکی نابالغ ہے تو حنفیہ کہتے ہیں کہ ولی کو اس کے مال پر تصرف کی اجازت حاصل ہے۔ اور ولی کو اس کی جان پر بھی تصرف کی ولایت حاصل ہے کہ اس کو کسی کی نکاح میں دے سکتا ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اس کے لئے جو علت ہے وہ ہے صغر یعنی لڑکی نابالغ ہے۔

اب صغر ایک ایسی علت ہے جو حضور ﷺ سے علل منقولہ ہیں ان سے مناسبت رکھتی ہے۔ نبی اکرم ﷺ سے جو اوصاف منقول ہیں ان سے یہ وصف مناسبت رکھتا ہے۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر ایک لڑکی نابالغ ہے تو اس کے نابالغ ہونے سے یہ کیسے معلوم ہو گیا ہے کہ ولی کو اس کے مال پر ولایت تصرف حاصل ہے۔ اور ولی کو اس کی جان پر ولایت تصرف حاصل ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ لڑکی چونکہ نابالغ ہے۔ اس بناء پر وہ اپنے مال کے مصارف کو معلوم نہیں

کر سکتی اور وہ عاجز ہے۔

"ان الصغیرۃ عاجزۃ عن النظر فی مصالح المال و نفسھا"

کہ جو چھوٹی لڑکی ہے وہ عاجز ہے وہ اپنے نفس کے مصالح کو بھی نہیں سمجھ سکتی اور اپنے مال کے مصالح کو بھی نہیں سمجھ سکتی۔ اسے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ کسی شخص کے ساتھ اگر میں ازدواجی رشتہ کروں تو کس کے ساتھ میرا نباہ ہو جائے گا اور کس کے ساتھ نہیں ہوگا۔ اسے یہ معلوم نہیں ہے کہ میں اپنے مال میں کس طرح تصرف کروں کہ فائدہ ہو اور کس طرح تصرف کروں تو فائدہ نہیں ہوگا۔

اسی ضرورت کی بنا پر حنفیہ کہتے ہیں کہ ولی کو اس کے مال پر بھی ولایت حاصل ہے اور جان پر بھی ولایت ہے وہ کسی کی نکاح میں اسے دے سکتا ہے۔

اب ہم دیکھتے ہیں کہ نبی اکرم سے جو علل منقول ہیں ان سے یہ وصف کس طریقہ سے مناسبت رکھتا ہے۔ اور اس علت کی مناسبت حضور ﷺ کے ان علل منقولہ سے کیا ہے؟

نبی اکرم ﷺ نے یہ جو فرمایا ہے کہ

"الھرۃ لیست بنجسۃ انما ھی من الطوافین علیکم والطوافات"

کہ یہ بلی ناپاک نہیں ہے، یہ طوافین اور طوافات میں سے ہے۔ آخر نبی اکرم ﷺ نے کثرت طواف کو سقط نجاست کے لئے علت کیوں قرار دیا؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہاں بھی عجز موجود ہے کہ ایک انسان کے پاس جب بلی کا آنا جانا بہت ہو، مختلف چھوٹی چھوٹی جگہوں میں بھی وہ گھستی ہے، ایک ایک برتن میں وہ اپنا منہ ڈالتی ہے۔ اگر ہم یہ حکم کریں کہ ایک ایک چیز ناپاک ہے تو اس طریقہ سے ایک قسم کا حرج لازم آتا ہے۔ لوگ حقیقت میں اس سے عاجز آجائیں گے۔ یہاں (بلی کے سلسلہ) بھی ایک قسم کا حرج اور عجز موجود ہے اور یہی عجز اور حرج کی جو کیفیت ہے وہ اس چھوٹی لڑکی کے سلسلہ میں بھی ہے۔ اگر ولی کو بھی ہم اس پر ولایتِ تصرف نہ دیں اور ولی اس کی جان و مال میں تصرف نہ کرے۔ تو خود لڑکی تصرف کر نہیں سکتی، وہ اپنے مصالح کو معلوم نہیں کر سکتی، مال کے مصالح کو معلوم نہیں کر سکتی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اس کے مالی مصارف بھی معطل ہو جائیں گے اور

اس کے جانی مصالح بھی معطل ہو جائیں گے۔ جس طرح بلی کے مسئلہ میں دفع حرج کا سوال پیدا ہوتا ہے یہاں بھی دفع حرج کا سوال پیدا ہوتا ہے۔

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حنفیہ نے جس وصف کو علت قرار دیا ہے وہ نبی اکرم ﷺ سے جو علل منقول ہیں ان علل منقولہ کی جنس میں سے ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ ہم یہ دعویٰ رکھتے ہیں کہ نہ صرف یہ وصف نبی اکرم ﷺ سے منقولہ علل کی جنس میں سے ہے بلکہ خود قرآن سے جو علت منقول ہے۔ اس کی جنس میں سے بھی ہے۔

اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ

"وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا "(النساء۔۵)

کہ ایسے یتیم جو بالغ ہو جائیں، جو لچے لفنگے ہوں ناعاقبت اندیش ہوں، فضول خرچ ہوں۔ اور وہ بس ایک دن میں اپنے پورے مال کو خرچ کرنے والے ہوں، ان کو تم ان کے اموال مت دو۔ ان کے اموال کو اپنے پاس روکو۔

"فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ"

(النساء۔۶)

اگر تم نے ان سے کچھ رشد و ہدایت کے آثار معلوم کر لئے تمہیں معلوم ہو چکا کہ اب یہ فضول خرچ نہیں رہے، اب یہ اپنے مال مصالح میں غور وفکر کر سکتے ہیں تو ان کو ان کے مال حوالہ کر دو۔

سوال یہ ہے کہ وہ لڑکے جو بالغ ہو چکے ہیں لیکن ناعاقبت اندیش ہیں آخر ان پر ولی کو کیوں یہ تصرف حاصل ہے کہ ان کے مال کو روکے اور انہیں نہ دے؟ اس کی وجہ یہی ہے کہ وہ ناعاقبت اندیشی کی بنا پر اپنے مال میں تصرف نہیں کر سکتے یعنی اپنے مال میں تصرف کرنے اور مصالح دیکھنے سے عاجز ہیں۔ اسی ضرورت کی بنا پر اولیاء کو ان پر ولایت تصرف دے دیا گیا۔ اسی طریقہ سے یہ لڑکی بھی اپنے مصالح میں غور وفکر نہیں کر سکتی۔ بلکہ وہاں (بالغ لڑکوں میں) تو عجز ایک قسم کا عجز اختیاری ہے۔ جان بوجھ کر انہوں نے اپنے آپ کو ناعاقبت اندیش بنایا ہے۔ ورنہ

حقیقت میں تو وہ بالغ ہیں۔ لیکن یہ لڑکی تو قدرتی طور پر ناعاقبت اندیش ہے۔ اب وہاں عجز کمزور ہے جبکہ یہاں عجز قوی ہے۔ اگر وہاں معمولی قسم کے عجز کی بنا پر ولی کو ولایت حاصل ہے تو یہاں ولی کو ولایت بطریق اولیٰ حاصل ہے۔

تو اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ وصف جو حنفیہ نے متعین کیا ہے یہ ایسا وصف ہے کہ نہ صرف نبی اکرم ﷺ سے منقولہ علل سے مناسبت رکھتا ہے بلکہ قرآن مجید میں مذکورہ علت سے بھی مناسبت رکھتا ہے۔

شافعیہ کے اس استدلال کا جہاں تک تعلق ہے کہ ایک حکم اگر ایک وصف کے ساتھ وابستہ ہے اس طریقہ سے کہ وصف کے وجود کے وقت وہ حکم بھی موجود ہو اور وصف کے عدم کے وقت ایک حکم معدوم ہو تو ایسے وصف کو ہم علت قرار دیں گے کہ یہ وصف حکم کے لئے علت ہے۔ علل طردیہ اور علل مؤثرہ کے متعلق بہت زیادہ گفتگو اور بحث کی گنجائش ہے اور آگے چل کر یہ بحثیں بھی آئیں گی۔

لیکن یہاں پر مختصر طور پر زیر بحث مسئلہ کی مزید وضاحت کرتا ہوں۔ حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ کسی حکم کا کسی وصف سے عدم اور وجود کے اعتبار سے وابستہ ہونا یہ اس بات کے لئے کافی نہیں ہے کہ ہم اس وصف کو اس حکم کے لئے علت قرار دیں۔ بلکہ ضروری ہے کہ اس وصف کا اثر کسی حکم میں نص یا اجماع کے مقام پر ظاہر ہو اور وہ وصف حضور ﷺ یا قرآن سے منقولہ علل کی جنس سے ہو، اور اس سلسلہ میں وہ مزید یہ کہتے ہیں کہ جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ ایک وصف کے وجود کے وقت ایک حکم کا وجود ہوتا ہے تو اسی طریقہ سے تو شرط بھی ہے۔ ہوسکتا ہے کہ ایک وصف حقیقت میں ایک حکم کے وجود کے لئے شرط اخیر کی حیثیت رکھتا ہو۔ تو شرط اخیر کے وجود کے وقت حکم موجود ہوتا ہے۔ اور شرط اخیر کے عدم کے وقت وہ حکم معدوم ہوتا ہے۔ حالانکہ وہ علت نہیں ہوتی بلکہ حقیقت میں شرط ہوتی ہے۔ تو اس طرح کسی حکم کی وابستگی کسی وصف کے ساتھ، یہ اس کی علت ہونے کے لئے کافی نہیں ہے۔ اور اسی طرح یہ بات کہ کسی وصف کے انتفا کی وجہ سے ایک حکم کا انتفا ہوتا ہے اس لئے معلوم ہوتا ہے کہ یہ وصف اس کی علت ہے۔

یہاں اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ اس لئے کہ عدم علت سے عدم حکم لازم نہیں آتا۔

اب یہ اور مسئلہ چل رہا ہے وہ یہ ہے کہ کیا عدم علت سے عدم حکم لازم آتا ہے یا نہیں؟
فرض کیجئے کہ ایک حکم کے لئے ایک علت ہے اور پھر یہ بات معلوم ہو گئی ہمیں کہ یہ علت معدوم ہے تو کیا انتفائے علت کی وجہ سے ہم یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ چونکہ علت نہیں ہے اس لئے حکم بھی نہیں ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اس قسم کا استدلال کمزور ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ ایک حکم کی علت ایک نہ ہو بلکہ کئی علتیں ہوں۔ تو ایک علت کے انتفاء سے یہ لازم نہیں آتا کہ حکم منتفی ہو جائے۔

"لجواز ان یکون موجوداً بعلة اخری"

اس لئے کہ جائز ہے کہ وہ حکم کسی اور علت کی بنا پر موجود ہو۔ اس کی مثال تو بالکل ایسی ہے کہ جس طرح ایک شخص کہے کہ

"لم یمت زید لانہ لم یسقط من السقف"

زید نہیں مرا ہے اس لئے کہ وہ چھت سے نہیں گرا ہے۔

اب لازم نہیں ہے کہ ایک شخص چھت سے نہ گرے تو وہ نہ مرے۔ ایک شخص کی موت کے لئے مختلف علل ہو سکتے ہیں، مختلف اسباب ہو سکتے ہیں۔ اب چھت سے گرنا یہ تو اس کی موت کے لئے ایک سبب ہے۔ ہو سکتا ہے کہ اس سبب سے نہ مرا ہو، کسی دوسرے سبب سے مرا ہو۔ تو اس بنا پر ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ کوئی دلیل نہیں ہے کہ چونکہ فلاں علت موجود نہیں ہے اس لئے حکم موجود نہیں ہے۔

انتفائے علت سے انتفائے حکم پر استدلال کرنا کمزور ہے۔ ہاں ایک بات ہے کہ اگر دلائل سے یہ بات ثابت کی جائے کہ اس حکم کے لئے صرف یہی ایک علت ہے، اور اس ایک علت کے سوا اس حکم کے لئے اور علل بالکل سرے سے ہیں ہی نہیں تو اس وقت انتفائے علت کے ذریعہ سے انتفائے حکم پر استدلال کیا جا سکتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر ہم یہ متعین کر لیں کہ اس حکم کے لئے صرف یہی ایک علت ہے اور اس کے لئے کوئی اور علت نہیں ہے۔ اس صورت میں جو علت ہے یہ لازم ہو جائے گی اور حکم ملزوم ہو جائے گا۔ اور منطق میں بہر حال یہ قاعدہ موجود ہے کہ

"انتفاء اللازم یستلزم انتفاء الملزوم"

کہ لازم کے انتفاء سے ملزوم کا انتفاء لازم آتا ہے۔تو پھر یہ استدلال صحیح ہوگا کہ انتفائے علت سے انتفائے حکم لازم آتا ہے۔

امام محمدؒ نے فرمایا کہ فرض کیجئے کہ ایک شخص نے کسی کی بکری زبردستی چھین لی اور وہ بکری حاملہ ہے۔غاصب کے ہاں اس بکری کا ایک بچہ پیدا ہوا۔اس کے بعد بکری کا وہ بچہ خود بخود فوت ہوگیا یعنی غاصب نے دانستہ قصداً اسے تباہ نہیں کیا بلکہ وہ قدرتی آفت کی بنا پر مرگیا۔تو اب سوال یہ ہے کہ اس بکری کے بچہ کی ضمانت اس غاصب پر ہوگی یا نہیں ہوگی؟

حنفیہ کہتے ہیں کہ اس پر لازم ہے کہ بکری کو تو واپس کرے لیکن بکری کے بچہ کی قیمت اس پر لازم نہیں ہے۔اس کی دلیل وہ یہ دیتے ہیں کہ

"ولد المغصوبۃ لیس بمغصوب"

یہ بکری غصب ہے بچہ مغصوب نہیں ہے۔اس پر غصب کا فعل واقع نہیں ہے بلکہ غصب کا فعل بکری پر واقع ہے اور بکری کے جو بچے ہیں ان کو کہا جاتا ہے فروع اور فروع غاصب کے ہاتھ میں امانت ہیں۔اب امانت کے متعلق ضابطہ یہ ہے کہ

"الامانۃ غیر مضمون بالھلاک بل ھو مضمون بالاستھلاک"

ایک امانت کی چیز کو اگر قصداً دانستہ ہلاک کردیا جائے تو ضمان ہے اس لئے کہ ایک امین اگر وہ امانت کو جان بوجھ کر ضائع کرے تو اس پر ضمان ہے لیکن اگر نادانستہ طور پر اس سے امانت ضائع ہوجائے، گم ہوجائے تو اس پر ضمان نہیں ہے۔

اب یہاں صورت یہ ہے کہ غصب ہے علت، وجوب ضمان ہے حکم۔اب امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ چونکہ ولد مغصوب، یہ (بچہ) مغصوب نہیں ہے یہاں غصب نہیں ہے اس لئے ضمان موجود نہیں ہے۔

شافعیہ کہہ سکتے ہیں کہ انتفائے علت سے انتفائے حکم پر استدلال کیا گیا اور آپ (حنفیہ) تو کہتے ہیں کہ انتفائے علت سے انتفائے حکم پر استدلال فاسد ہے۔

وہ یہ کہتے ہیں کہ یہاں پر ضمان کے لئے صرف یہی ایک علت ہے۔اس لئے کہ اس

صورت میں اگر ضمان ہو گی تو ضمان کے لئے سوائے غصب کے اور تو کوئی سبب ہے ہی نہیں۔ غصب ہی کی وجہ سے ضمان ہو گی۔ اب جب غصب نہیں ہے تو ضمان نہیں ہے یعنی دلائل سے یہ بات متعین کی جا چکی ہے کہ ولد مغصوب کے بارے میں ضمان کے لئے جو سبب ہے یہی ایک غصب ہے۔ اب جب غصب نہیں ہے تو اس بنا پر ضمان نہیں ہے۔

امام محمدؒ نے یہ مسئلہ بھی بیان کیا ہے کہ دریا اور سمندر سے جو عنبر نکلتا ہے اس عنبر میں خمس نہیں ہے یعنی اس میں پانچواں حصہ واجب نہیں ہے۔ اور اس کے استدلال میں وہ یہ فرماتے ہیں کہ

''لانہ لم یغنم''

اس لئے کہ وہ مال غنیمت نہیں ہے۔

''لانہ لم یوجف علیہ المسلمون من خیل ولا رکاب''

اس لئے کہ مسلمانوں نے اس پر اپنے گھوڑے اور اپنے اونٹ وغیرہ نہیں دوڑائے یعنی مسلمانوں نے فوجی طاقت کی بنا پر اس عنبر کو حاصل نہیں کیا بلکہ ایک شخص نے بطور خود کوشش کر کے دارالحرب کے کسی سمندر سے عنبر کو برآمد کیا ہے۔ تو اس میں پانچواں حصہ نہیں ہے۔ اب یہاں پر بھی امام محمدؒ نے انتفائے علت سے انتفائے حکم پر استدلال کیا ہے لیکن اس کی وجہ یہ ہے کہ خمس کے لئے ضروری ہے کہ مال غنیمت ہو اور غنیمت وہی ہوتا ہے کہ

''ما یوجف علیہ الخیل والرکاب''

جس پر گھوڑے اور اونٹ دوڑائے گئے ہوں اور جسے فوجی طاقت کے ذریعہ سے حاصل کیا گیا ہو۔ تو کسی مال کا غنیمت ہونا، علت ہے خمس کے لئے۔ اس کے ماسوا کوئی اور علت نہیں ہے۔ کیونکہ یہاں یہ علت منتفی ہے اس لئے اس حکم کے وجود کا بھی کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا۔

## استصحاب الحال

اسی قبیل سے ہے ''استصحاب الحال''

شافعیہ یہ کہتے ہیں کہ ''استصحاب الحال'' بھی حجت ہے۔''

**استصحاب الحال**'' کا مطلب یہ ہے کہ ''**قیاس الحال علی الماضی**'' کہ ہم حال کو ماضی پر قیاس کریں۔ چونکہ ماضی میں تو اس چیز کا وجود تھا اس لئے حال میں بھی ایسا ہوگا۔ اس لئے کہ ہمارے پاس کوئی ایسی دلیل نہیں ہے کہ جس سے معلوم ہوتا ہو کہ اب حال میں وہ چیز موجود نہیں ہے۔

مثال کے طور پر ایک شخص گم ہو چکا ہے، مفقود الخبر ہے اور اس کا کوئی اتہ پتہ معلوم نہیں ہے۔

شافعیہ اب فرماتے ہیں کہ مفقود زندہ ہے۔ اس لئے کہ جس وقت وہ گم ہوا، گزشتہ زمانہ میں تو وہ زندہ تھا۔ جب گزشتہ زمانہ میں زندہ تھا تو اب بھی زندہ ہے۔ تو حال کو ہم قیاس کرتے ہیں ماضی پر۔ اس بنا پر کہ وہ کہتے ہیں کہ اس کی موت کی کوئی دلیل ہمارے سامنے نہیں آئی۔ اگر وہ مر گیا ہوتا تو آخر اس کی موت کی کوئی دلیل ہمارے سامنے آتی۔ اس کی موت کی کوئی دلیل چونکہ ہمارے سامنے نہیں آئی تو اس بنا پر ہم حال کو ماضی پر قیاس کرتے ہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ جس طریقہ سے وہ پچھلے زمانہ میں زندہ تھا تو ظاہر میں معلوم ہوتا ہے کہ وہ اب بھی زندہ ہوگا۔ تو اسی بنا پر شافعیہ کہتے ہیں کہ مفقود باقاعدہ وارث ہے۔ اس کا باپ یا بھائی کوئی بھی اگر مر جائے تو جس طرح ان کے اور وارثوں کے حصے ہیں اسی طرح مفقود کا بھی وراثت میں باقاعدہ حصہ ہے اور یہ حصہ اسے دیا جائے گا۔ اور مفقود کے جتنے بھی بچے ہوں گے وہ سب اسی کے وارث ہوں گے۔ اور مفقود پر زندگی کے تمام احکام جاری ہوں گے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ استدلال کمزور ہے۔ اس لئے کہ یہ کیا لازم ہے کہ ایک شخص اگر ماضی میں زندہ تھا تو اب بھی زندہ ہوگا۔ اگر آپ کہتے ہیں تو زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہمارے پاس اس کی موت کی کوئی دلیل نہیں آئی ہے۔ یعنی ہمارے پاس موت کی کوئی خبر نہیں پہنچی۔ ہمارے پاس موت کی خبر نہ پہنچے تو اس سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ فی الواقع وہ نہیں مر گیا۔ بہت سے ایسے واقعات ہوتے ہیں کہ ان کی اطلاع ہمارے پاس نہیں ہوتی ان کی کوئی دلیل ہمارے پاس نہیں ہوتی لیکن واقعات عمل میں آچکے ہوتے ہیں۔ زیادہ سے زیادہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ''**استصحاب الحال**'' یہ صرف ایک ظاہر الحال ہے۔ یعنی بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ محسوس ہوتا ہے کہ جب پہلے زمانہ میں زندہ تھا تو اب بھی زندہ ہوگا۔ تو ''**استصحاب الحال**''

کے متعلق ہم زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ

"استصحاب الحال يصلح حجةً للدفع لا للاستحكام"

کہ" استصحاب الحال" کے ذریعہ سے دفع حق تو کیا جا سکتا ہے لیکن اس کے ذریعہ کسی کو یہ حق نہیں دیا جا سکتا۔ زیادہ سے زیادہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ جب تک مفقود، مفقود ہے اور صراحتاً اس کی موت کا حکم نہیں دیا گیا ہے اس وقت تک مفقود کی میراث کو تقسیم نہیں کیا جائے گا اس لئے کہ میراث کی تقسیم کرنے کے لئے ضروری ہے کہ اس کی موت ثابت ہو جائے۔ جس طرح ہمارے پاس یہ دلیل نہیں ہے کہ وہ زندہ ہے۔ اسی طرح ہمارے پاس یہ دلیل بھی نہیں ہے کہ وہ مر چکا ہے۔ تو اس بنا پر ہم توقف کرتے ہیں اور اس کی میراث کو ہم تقسیم نہیں کر سکتے۔ اس کی بیوی کے لئے نکاح کو جائز نہیں قرار دے سکتے۔ اس لئے کہ اس کی بیوی کے لئے تو ہم اس وقت نکاح جائز قرار دیں گے جب ہم یہ مان لیں کہ ہاں فی الواقع وہ مر چکا ہے۔ ہمارے پاس جس طریقہ سے اس کی زندگی کا ثبوت نہیں ہے اس طریقہ سے ہمارے پاس اس کی موت کا بھی ثبوت نہیں ہے۔ لیکن اگر اس کے بھائی یا باپ میں سے کوئی شخص مر جائے تو مفقود کے متعلق ہم یہ نہیں کہتے کہ اس کی زندگی اگر ثابت ہوتی ہے تو " استصحاب الحال" سے ہوتی ہے۔ یہ کمزور قسم کی دلیل ہے۔ اس کی وجہ سے اسے وراثت میں حق نہیں دیا جا سکتا۔ بلکہ اس کے لئے اس حصہ کو موقوف رکھا جائے گا احتیاط کے طور پر کیونکہ ہمیں یہ معلوم نہیں کہ وہ مر چکا ہے یا زندہ ہے۔ تو اس کا جو حصہ ہے وہ اسی طرح پڑا ہوا ہے۔ اس کے بعد اگر وہ آ گیا تو ہم یہ کہیں گے کہ پہلے ہی سے زندہ ہے اپنا حصہ لے لے۔ اگر وہ نہ آیا یعنی امام ابوحنیفہ کے نزدیک نوے سال کا عرصہ گزر گیا یا امام مالک کے نزدیک چار سال کی مدت گزر گئی اس کے بعد شرعی طور پر عدالت نے یہ حکم جاری کیا کہ وہ اب باقاعدہ مر چکا ہے تو اس کا حصہ دیگر وارثوں پر اسی طریقہ سے تقسیم ہو جائے گا جس طریقہ سے پہلے ہوتا۔ پہلے ہی سے گویا اس کی موت کا حکم دیا جائے گا۔ گویا " استصحاب الحال" ایک کمزور دلیل ہے۔

"يصلح حجة للدفع لا للاستحكام"

گویا کہ اس کے ذریعہ سے کسی غیر کے حق کو دفع تو کیا جا سکتا ہے لیکن اس کے ذریعہ

سے کوئی حق ثابت نہیں کیا جا سکتا۔

اسی طرح ایک کمزور استدلال تعارض الاشباہ بھی ہے۔اس کا مطلب یہ ہے کہ ہمارے سامنے دو نظیریں موجود ہیں۔اور وہ ایسی ہیں کہ اپنے حکم اور تقاضے کے لحاظ سے ایک دوسرے سے منافی ہیں۔اور ہم متنازعہ فیہ مسئلہ کو ایک نظیر پر قیاس کر سکتے ہیں اور دوسری نظیر پر بھی قیاس کر سکتے ہیں۔اس کی مثال یہ ہے کہ

امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے یہ ارشاد فرمایا ہے کہ

''وَاَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ...... وَاَرْجُلَكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِ''

(المائدہ۔٦)

کہ تم اپنے ہاتھوں کو کہنیوں تک اور پیروں کو ٹخنوں تک دھولو۔

اب یہاں کہنیوں کو غایہ قرار دیا گیا ہے اس لئے کہ اس پر الیٰ داخل ہے۔اور کعبین کو بھی غایہ قرار دیا گیا ہے۔اب ہمارے سامنے دو نظیریں موجود ہیں۔ایک وہ نظیر ہے جس میں غایہ، حکمِ مغیہ میں داخل ہے۔مثلاً ایک شخص کہتا ہے کہ

''قرات هذا الكتاب من اوله الى آخره''

اس کتاب کو میں نے اول سے آخر تک پڑھا۔تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ درمیانی حصہ کو میں نے چھوڑ دیا بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اول کو بھی پڑھا آخر کو بھی پڑھا اور درمیان کو بھی پڑھا۔

اور بعض نظائر ایسے بھی ملتے ہیں کہ غایہ حکم مغیہ سے خارج رہتا ہے۔

مثلاً ''ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى الَّيْلِ ''(البقرہ۔۱۸۷)

تم روزہ کو رات تک مکمل کرلو۔

اب ظاہر بات ہے کہ رات کا وقت روزہ کا محل نہیں ہے۔جب رات کا وقت داخل ہوگا تو روزہ خود بخود ختم ہو جائے گا۔

چنانچہ حضرت عمرؓ سے یہ روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے

''اذا اقبل الليل من هٰهنا فقد افطر الصائم''

جب مشرق کی طرف سے رات کی سیاہی داخل ہوتی ہے تو روزہ دار افطار کرتا ہے۔

علامہ شامیؒ اس کی تفسیر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ

'' ای قد دخل وقت الفطر ''یعنی روزے کے افطار کا وقت داخل ہو گیا۔اور پھر کہتے ہیں کہ

'' او صار مفطرا فی الحکم '' یا یہ ہے کہ شریعت کے حکم کی بنا پر اب وہ مفطر ہو گیا ہے، چاہے وہ روزے کھولے یا نہ کھولے، اس کا روزہ ٹوٹ گیا یعنی اپنی انتہا کو پہنچ گیا۔ تو یہاں غایہ مغیہ کے حکم میں داخل نہیں ہے۔

امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ اب الی المرافق اور الی الکعبین کا جو غایہ ہے اس کو اگر ہم قیاس کریں'' قرات الکتاب من اولہ الی آخرہ ''پر۔ تو پھر اس کا تقاضا یہ ہے کہ کہنیوں کو دھو لینا چاہیے اور ٹخنوں کو دھو لینا چاہیے اور اگر ہم اس غایہ کو قیاس کریں'' ثم اتموا الصیام الی الیل ''پر تو جس طرح رات روزے کے حکم میں داخل نہیں ہے اسی طرح کہنیاں اور ٹخنے بھی غسل کے حکم میں داخل نہیں ہیں۔

اس بنا پر وہ کہتے ہیں کہ یہاں اس میں شک آگیا کہ کہنیوں اور ٹخنوں کو دھونا فرض ہے یا نہیں؟'' فلا یثبت وجوبہ بشک '' شک کی بنا پر ہم کہنیوں اور ٹخنوں کو دھونے کے وجوب کے قائل نہیں ہو سکتے۔ تو یہ امام زفرؒ کا استدلال ہے۔

حنفیہ میں سے عام یہ کہتے ہیں کہ یہ استدلال کمزور ہے۔ اس لئے کہ یہ شک بجائے خود ایک امر حادث ہے۔اور شک کے لئے بھی ایک دلیل کی ضرورت ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ یہاں اس سلسلہ میں کیا دلیل ہے؟ جس طرح ہم یقینی طور پر یہ سمجھتے ہیں کہ'' قرات الکتاب من اولہ الی آخرہ '' میں غایہ حکم مغیہ میں داخل ہے۔ یقینی طور پر ہم سمجھتے ہیں کہ'' ثم اتموا الصیام الی اللیل '' میں غایہ حکم مغیہ سے خارج ہے تو آخر اس بات کی کیا دلیل ہے کہ'' الی المرافق والی الکعبین '' کے بارے میں شک واقع ہو گیا ہے کہ یہ داخل ہے یا خارج ہے؟ اس شک کے لئے کسی دلیل کی ضرورت ہے۔ اور اگر آپ کہتے ہیں کہ ہمارے پاس کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ ہم ناواقف ہیں تو ہم اس کے

جواب میں کہتے ہیں کہ آپ اپنی ناواقفیت کو ہم پر حجت کیسے ٹھہراتے ہیں۔ آپ ناواقف ہیں، ناواقف رہیئے ہم تو واقف ہیں۔ اور اگر وہ یہ کہتے ہیں کہ ہمارے پاس کوئی دلیل ہے جس کی بنا پر ہم یہ سمجھتے ہیں کہ یہاں غایہ مغیہ کے حکم سے خارج ہے تو پھر ہم کہتے ہیں کہ پھر تو شک باقی نہیں رہا۔ پھر تو یہ بات یقینی ہوگئی۔ پھر آپ صاف صاف کیوں نہیں کہتے کہ یہاں غایہ مغیہ کے حکم سے خارج ہے۔

تو تعارض الاشباہ کی دلیل عام حنفیہ کے نزدیک کمزور ہے۔

شافعیہ میں سے بعض کبھی کبھی اپنے مدعا کے اثبات میں ایسا قیاس بھی پیش کرتے ہیں اور ایسی علت کے ساتھ بھی وہ استدلال کرتے ہیں کہ وہ قیاس بجائے خود ثبوتِ حکم کے لئے کافی نہیں ہوتا۔ جس علت سے وہ استدلال کرتے ہیں وہ بجائے خود علت نہیں ہوتی جب تک اس کے ساتھ ایک وصف نہ لگایا جائے۔ لیکن جب اس علت کے ساتھ ایک خاص صفت کا لحاظ کیا جائے تو پھر قیاس ہی باطل ہوتا ہے۔ اس لئے کہ قیاس کی صحت کی بنا تو اس پر ہے کہ مقیس، مقیس علیہ کی نظیر ہے۔

فرع اصل سے مشابہ ہو۔ لیکن اس علت کے ساتھ جب ایسا وصف لگا لیا جاتا ہے جس کی بنا پر اصل وفرع کے درمیان باہمی مشابہت ختم ہو جاتی ہے تو اس کے بعد پھر قیاس باطل ہو جاتا ہے۔ مثال کے طور پر حنفیہ اور شافعیہ کے درمیان یہ مسئلہ اختلافی ہے کہ مس ذکر کی وجہ سے ایک شخص کا وضو ٹوٹتا ہے یا نہیں؟ تو بعض شافعیہ نے یہ استدلال قائم کیا ہے کہ مس ذکر سے وضو ٹوٹتا ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ یہاں اگر ہم پیشاب کی قید نہ لگائیں تو پھر تو قیاس صحیح نہیں ہوسکتا۔ اس لئے کہ مقیس علیہ میں بھی مس ذکر ہے، مقیس میں بھی مس ذکر ہے۔ پھر تو مقیس اور مقیس علیہ ایک ہی چیز ہے۔ ایک چیز کا قیاس اپنے اوپر تو ہو نہیں سکتا۔ اور اگر پیشاب کی ہم قید لگاتے ہیں تو پھر مشابہت ختم ہوتی ہے۔ اس لئے سوال یہ ہے کہ پیشاب کرتے وقت ایک شخص کا وضو اگر ٹوٹتا ہے تو پیشاب کی وجہ سے ٹوٹتا ہے مس ذکر کی وجہ سے تو نہیں ٹوٹتا۔ تو اب جہاں مس ذکر ہے وہاں ایک شخص پیشاب نہیں کرتا ہے تو اس کا وضو کیوں ٹوٹے؟ اس بنا پر یہ بھی ایک کمزور قسم کا استدلال

ہے۔

اسی طریقہ سے ہمارے سامنے یہ صورت بھی ہے کہ ایک شخص استدلال کرتا ہے ایک ایسی علت سے کہ وہ بجائے خود مختلف فیہ ہے۔ یعنی حنفیہ اگر نہیں مانتے کہ فلاں وصف علت ہے ثبوت حکم کے لئے تو اس وصف کو علت کے طور پر پیش نہیں کیا جا سکتا۔ مقیس علیہ اور مقیس کے درمیان علت مشترکہ ایک ایسا وصف ہونا چاہیئے جس کے متعلق کم از کم دونوں فریقوں کا اتفاق ہو کہ ہاں یہ علت ہے اور اس علت کا وجود جس طرح اصل میں ہے اور اصل میں فلاں حکم پایا جاتا ہے اسی طریقہ سے مناسب یہ ہے کہ اس حکم کا وجود فرع میں بھی پایا جائے۔

## کتابت کی اقسام

جو مسئلہ مختلف فیہ ہے وہ یہ ہے کہ ایک شخص اگر اپنے غلام کو مکاتب بناتا ہے اور اسے یہ کہتا ہے کہ تم ایک ہزار روپے ادا کر دو تو اس کے بعد تمہیں آزاد کر دیا جائے گا۔ اسے کہتے ہیں کتابت۔ کتابت کی دو قسمیں ہیں۔

ایک ہے کتابت موجلہ اور ایک ہے کتابت حالہ۔

۱۔ کتابت موجلہ اسے کہتے ہیں کہ آقا غلام کے ساتھ باقاعدہ یہ معاہدہ کرے کہ ایک ہزار روپے کے بدلہ میں تمہیں آزاد کر دوں گا۔ تم ماہوار ۵۰ روپے مجھے ادا کرو۔ تو اسی طرح ۲۰ مہینوں میں تمہاری آزاد ہو جائے گی۔ تو اس غلام کا یہ فرض ہوگا کہ ایک مہینہ گزرتے ہی ۵۰ روپے کی قسط ادا کرے۔ اگر وہ قسطوں کی ادائیگی سے عاجز ہو گیا تو کتابت فسخ ہو جائے گی اور اس کے بعد وہ بدستور غلامی پر باقی رہے گا۔

۲۔ کتابت مؤجلہ کی صحت پر تو بالکل اتفاق ہے کہ یہ صحیح ہے۔

لیکن ایک کتابت حالہ ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ آقا اپنے غلام کو کہے کہ اسی نشست کے اندر اندر تم ہزار روپے ادا کر دو تو میں تمہیں آزاد قرار دیتا ہوں۔ تو اب یہاں یہ ضروری ہے کہ اس مجلس کے اختتام تک یہ غلام ہزار روپے ادا کر دے تو وہ آزادی حاصل کرلے گا۔ اگر نشست کے ختم ہونے کے بعد اس نے ہزار روپے ادا کرنے چاہے تو اس کی غلامی ختم نہیں ہوگی

اسے کہتے ہیں کتابت حالہ۔

اب اس میں اختلاف ہے کہ کتابت حالہ ہو سکتی ہے یا نہیں؟

شافعیہ کہتے ہیں کہ کتابت حالہ نہیں ہو سکتی۔ کتابت کے لئے بہر حال ضروری ہے کہ وہ مؤجلہ ہو۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ جس طریقہ سے کتابت مؤجلہ ہو سکتی ہے اسی طریقہ سے کتابت حالہ بھی ہو سکتی ہے۔

شافعیہ کا استدلال یہ ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ

''الکتابۃ الحالۃ لا تمنع التکفیر''

کہ کتابت حالہ وہ ادائے کفارہ سے مانع نہیں ہے۔

یعنی مثال کے طور پر ایک شخص نے اپنے غلام سے یہ کہا کہ اسی مجلس کے اندر اندر ایک ہزار روپے کے بدلہ میں تمہیں آزاد کرتا ہوں۔ لیکن ابھی اس غلام نے اپنے آقا کو ایک ہزار روپے ادا نہیں کئے ہیں ابھی تک وہ نشست باقی ہے کہ مولیٰ نے کہا کہ میں نے ایک قسم کے کفارہ کے طور پر تمہیں آزاد کر دیا تو یہ اعتاق جائز ہے۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ کتابت حالہ ادائے کفارہ سے مانع نہیں ہے بلکہ اسی غلام کو کفارہ کی بنا پر آزاد کیا جا سکتا ہے۔ اس کی مثال بالکل ایسی ہے کہ جس طرح ایک شخص شراب کے بدلہ اپنے غلام کو مکاتب کرے اور یہ کہے کہ مجھے اتنے من شراب دے دو تو اس کے بدلہ میں تمہیں حریت عطا کروں گا۔ جس طریقہ سے شراب کے ذریعہ کتابت فاسدہ ہے۔ اس لئے کہ شراب کے بدلہ کتابت ادائے کفارہ کو مانع نہیں ہے۔ اس عقد کتابت کے باوجود مولیٰ کفارہ کے طور پر اپنے غلام کو آزاد کر سکتا ہے۔ اسی طریقہ سے کتابت حالہ بھی ادائے کفارہ سے مانع نہیں ہے۔ اب جس طریقہ سے شراب کے ذریعہ کتابت فاسدہ ہے اسی طرح سے کتابت حالہ بھی فاسدہ ہے۔

حنفیہ اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ یہ بات کہ کتابت حالہ ادائے کفارہ سے مانع نہیں ہے یہ تو ہم تسلیم کر سکتے ہیں۔ لیکن ہم یہ نہیں مانتے کہ جو کتابت ادائے کفارہ سے مانع نہ ہو وہ کتابت فاسدہ ہوتی ہے۔ یہ کلیہ ہم نہیں مانتے بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ کتابت مؤجلہ کتابت صحیحہ ہے

ہمارے نزدیک بھی اور آپ کے نزدیک بھی۔ لیکن اس کے باوجود جب غلام نے کوئی ایک قسط بھی ادا نہ کی ہو تو مولیٰ کفارہ کے طور پر اسے آزاد کر سکتا ہے۔

تو معلوم ہوا کہ کتابت موجلہ باوجود اس کے کہ وہ صحیح ہے وہ ادائے کفارہ سے مانع نہیں ہے۔ بخلاف اس کے کہ شراب کے مقابلہ میں جو کتابت فاسدہ ہے اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ ادائے کفارہ سے مانع نہیں ہے۔ بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ کتابت شراب کے مقابلہ میں ہے اور شراب مسلمانوں کے حق میں بجائے خود ایک مال غیر متقوم ہے اور مسلمان شراب سے کوئی فائدہ حاصل نہیں کر سکتا۔

اسی طرح ایک قسم دلائل میں سے استدلال ہے ایک ایسے وصف کے ذریعے سے جس میں کسی قسم کا شک نہ ہو۔ مثال کے طور پر

شافعیہ یہ کہتے ہیں کہ فاتحۃ الکتاب فرض ہے۔ اب اگر ایک شخص تین آیتیں پڑھے تو اس کی نماز ادا نہیں ہوتی۔ وہ کہتے ہیں کہ اس لئے اس کی نماز ادا نہیں ہوتی کہ اس کی یہ قرات سات آیات سے کم ہے۔ جس طرح ایک شخص نماز میں ایک آیت بھی نہ پڑھے بلکہ نصف آیت پڑھ لے تو جس طرح اس کی نماز ادا نہیں ہوتی اس طرح تین آیات کے پڑھنے کی وجہ سے بھی ایک شخص کی نماز ادا نہیں ہوتی۔

اس میں علت مشترکہ کیا ہے؟ کہ نصف آیت بھی سات آیتوں سے کم ہے اور تین آیتیں بھی سات آیتوں سے کم ہیں۔ ظاہر بات ہے کہ یہ تو کوئی قیاس نہیں صرف تک بندی ہے۔

سوال یہ ہے کہ سات آیتوں سے کمی کا کیا اثر نماز کے فساد میں ہے۔ اب ایک آیت کی قرات سے تو اس بنا پر نماز ادا نہیں ہوتی کہ نصف آیت پر حقیقت میں قرآن کا اطلاق نہیں کیا جا سکتا۔

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ

"فَاقْرَؤُا مَاتَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ" (مزمل ۲۰)

پس پڑھو تم وہ کچھ یعنی وہ قرآن جو تمہارے لئے میسر ہو۔

اب عرف میں قرآن کا اطلاق ایک آیت پر تو کیا جا سکتا ہے لیکن آدھی آیت پر یا ایک

آیت کی چوتھائی پر قرآن کا اطلاق عرف میں نہیں کیا جاتا۔لیکن تین آیات پر تو قرآن مجید کا اطلاق عرف میں کیا جاتا ہے۔تو تین آیتوں کا، نصف آیت پر قیاس یہ کیسا قیاس ہے؟ لٰہذا یہ قیاس صحیح نہیں ہے۔

اب یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر ہم یہ استدلال قائم کریں کہ فلاں چیز حرام نہیں ہے اس لئے کہ ہمارے پاس اس کی حرمت کی کوئی دلیل نہیں ہے۔تو عدم دلیل کی بنا پر ہم استدلال قائم کر سکتے ہیں۔بعض لوگ کہتے ہیں کہ یہ استدلال ہم قائم کر سکتے ہیں اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے نبی اکرم ﷺ کو یہ تلقین کی تھی کہ

"قُلْ لَّآ اَجِدُ فِيْمَآ اُوْحِيَ اِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلٰى طَاعِمٍ يَّطْعَمُهٗٓ اِلَّآ اَنْ يَّكُوْنَ مَيْتَةً اَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا اَوْ لَحْمَ خِنْزِيْرٍ فَاِنَّهٗ رِجْسٌ اَوْ فِسْقًا اُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ" (الانعام۔۱۴۵)

کہہ دیجئے کہ میں اس چیز میں جو میری طرف وحی کی جاتی ہے اس میں کوئی چیز نہیں دیکھتا جو اس کھانے والے پر حرام ہو جو اسے کھاتا ہو مگر یہ ہے کہ یا مردار ہو، یا بہنے والا خون ہو، یا خنزیر کا گوشت ہو یا وہ ذبائح ہوں جو غیر اللہ کا نام لے کر ذبح کئے گئے ہوں۔

یہاں اللہ تعالیٰ خود نبی اکرم ﷺ کو یہ تلقین کر رہا ہے کہ تم یہ بتاؤ کہ میرے پاس اس قسم کی کوئی وحی نہیں آئی ہے اور میرے پاس ان چیزوں کے سوا دیگر چیزوں کی حرمت کی کوئی دلیل نہیں ہے۔اب اگر دلیل کے نہ ہونے کی بنا پر کسی حکم کو ثابت نہ کیا جا سکتا ہو تو اللہ تعالیٰ نے نبی اکرم ﷺ کو یہ تلقین کیوں کی؟

لیکن بعض علماء کہتے ہیں کہ عدم دلیل سے زیادہ سے زیادہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس حکم کے متعلق میرے پاس معلومات نہیں ہیں لیکن عدم دلیل سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ یہ حکم نفس الامر میں بھی نہیں ہے۔اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ واقعہ اور نفس الامر میں ایک حکم بھی ہو اور حکم کے لئے دلیل بھی ہو لیکن دلیل مجھے معلوم نہ ہو اور اس آیت پر استدلال صحیح نہیں ہے اس لئے کہ جب اللہ تعالیٰ خود پیغمبر ﷺ کو یہ تلقین کر رہا ہے کہ تم یہ کہہ دو کہ میرے پاس ان چیزوں کے ماسوا کسی اور چیز کی حرمت کی دلیل نہیں ہے۔تو اس کا مطلب یہ ہے کہ فی الواقع کوئی دلیل نہیں ہے۔اس لئے

کہ اللہ تعالیٰ کا علم تو تمام کائنات پر محیط ہے۔ جب اللہ تعالیٰ اپنے رسول ﷺ کو یہ تلقین کر رہا ہے کہ تم بتا دو کہ وحی کی بنا پر میرے پاس ان چیزوں کے ماسوا اور کسی چیز کی حرمت کی دلیل نہیں ہے تو اس کا معنی یہ ہے کہ اللہ کے پاس اس کا علم نہیں ہے کہ کوئی اور دلیل بھی ہو سکتی ہے۔ اب جس چیز کے متعلق اللہ کو علم نہ ہو وہ حقیقت میں موجود ہی نہیں ہوتی۔ تو اس لئے اس آیت سے استدلال نہیں کیا جا سکتا۔

## دلائل کی شرائط

اب یہاں پر ایک بحث یہ پیدا ہوتی ہے کہ اگر ہم دلیل تلاش کرتے ہیں تو وہ کون کون سی چیزیں ہیں جن کو ثابت کرنے کے لئے ہم دلیلیں تلاش کرتے ہیں اور اس کے بعد پھر ہم یہ بحث کریں گے کہ قیاس کے ذریعہ سے ان میں سے کن کن چیزوں کو ثابت کیا جا سکتا ہے اور کون سی چیزیں ایسی ہیں جو قیاس کے ذریعہ سے ثابت نہیں کی جا سکتیں۔

## اثباتِ علت

اب ان میں ایک چیز ہے اثبات علت۔ یعنی اس چیز کے لئے دلیل کی ضرورت ہے کہ ہم یہ ثابت کریں کہ فلاں صفت وہ حکم کے لئے ان دلائل کی بنا پر علت ہے یعنی کوئی وصف اگر کسی حکم کے لئے علت ہے تو اس کے ثابت کرنے کے لئے دلائل کی ضرورت ہے۔

مثال کے طور پر اگر ہم یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ یہ چھ چیزیں ربٰو کے سلسلہ میں ان کی حرمت کی علت قدر اور جنس ہے۔ کہ ان کا تبادلہ اپنے جنس سے ہوتا ہے اور پھر یہ ہے کہ ان میں چار چیزیں کیلی ہیں اور دو وزنی ہیں۔ تو ان کا کیلی اور وزنی ہونا اور ان کا تبادلہ اپنی جنس سے ہونا اور دو چیزوں کا مجموعہ حرمت تفاضل کے لئے علت ہے۔

تو ہمارے لئے ایسے دلائل تلاش کرنے کی ضرورت ہے جن کی بنا پر ہم یہ ثابت کر سکیں کہ ہاں فی الواقع ان چھ چیزوں کا تبادلہ اگر ہم ان کی اجناس سے کر دیں تو ان میں حرمت اضافہ کی علت یہی قدر اور جنس ہے۔

فقہائے حنفیہ نے دلائل کے ذریعہ سے اس چیز کو ثابت کر دیا ہے۔

وہ یہ کہتے ہیں کہ اس حدیث میں ان چھ چیزوں کا تقابل اپنے اجناس سے کر دیا گیا ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ ''الحنطة بالحنطة'' جنس کو جنس کے مقابل کر دیا گیا ہے ''والشعیر بالشعیر والتمر بالتمر'' اور پھر یہ ہے کہ ایک روایت میں یہ بھی موجود ہے کہ ''مثلاً بمثل'' اور ایک روایت میں یہ بھی ہے کہ ''کیلاً بکیل وزنا بوزنٍ'' تو اس سے اشارہ قدر کی طرف معلوم ہوتا ہے اور ''الحنطة بالحنطة والشعیر بالشعیر'' کے الفاظ میں جنس کی طرف اشارہ معلوم ہوتا ہے۔ تو اسی حدیث کے بعض الفاظ ایسے ہیں کہ ان سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قدر اور جنس یہ حقیقت میں حرمت تفاضل کے لئے علت ہیں۔

اسی طرح ہم یہ کہتے ہیں کہ نسیۂ یعنی ایک چیز اگر مؤجل ہو تو اس میں تفاضل کا شبہ ہے اسی بنا پر یہ کہا جاتا ہے کہ '' النقد خیر من النسیٔه ''نقد نسیہ سے بہتر ہوتا ہے۔ جس طرح حقیقت تفاضل کی حرمت کے لئے کامل علت کی ضرورت ہے کہ قدر اور جنس دونوں ہوں تو شبہ تفاضل کی حرمت کے لئے شبہ علت کی ضرورت ہے۔ تو علتین کا مجموعہ تو علت ہے لیکن ان میں سے ایک علت کا شبہ موجود ہے۔

**۲۔ وصفِ علت**

دوسری چیز جس کو ہم دلائل کے ذریعہ سے ثابت کرتے ہیں وہ کسی ایک علت میں کسی وصف کا موجود ہونا ہے۔ کہ بسا اوقات یہ ہوتا ہے کہ ایک چیز حکم کی علت ہوتی ہے لیکن ایک چیز ایک وصف کے ساتھ حکم کی علت ہوتی ہے۔

مثلاً اونٹ، گائے اور بکریاں وغیرہ ہیں۔ اب یہ وجوبِ زکوٰۃ کی علل ایک وصف کے ساتھ تو ہیں۔ اگر ایسے اونٹ ہیں کہ وہ بیابان میں چرتے رہتے ہوں تو اُن پر زکوٰۃ ہے لیکن اگر اونٹ ایسے ہوں کہ وہ بار برداری کے ہوں، ایک شخص اپنے گھر پر ان کو چارہ ڈالتا ہے، پالتا ہے اور ان پر زمینداری اور مختلف قسم کے کام کرتا ہے تو ان اونٹوں میں زکوٰۃ نہیں ہے۔

اب یہ ثابت کرنا کہ وصفِ اسامت بھی نصاب زکوٰۃ میں ضروری ہے اس کے لئے

دلیل یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ

''فی الابل السائمة زکوٰة'' وہ اونٹ جو بیابانوں میں چرنے والے ہیں ان میں زکوٰۃ ہے۔

اسی طرح ایک حدیث میں حضور ﷺ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ

''لیس فی العوامل والحوامل والعلوفة صدقة''

ان اونٹوں میں جو کھیتی باڑی کا کام کرتے ہیں، یا جو بار برداری کا کام کرتے ہیں یا جو اپنے گھروں پر گھاس اور چارہ کھاتے ہوں ان میں کوئی صدقہ نہیں ہے۔

ان نصوص سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ صرف نصاب کافی نہیں ہے بلکہ نصاب کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ اونٹ وغیرہ سائمہ ہوں۔ تو صفت سوم کو ان دلائل کے ذریعہ ثابت کیا جا سکتا ہے۔

## ۳۔ شرط

اسی طریقہ سے ایک تیسری چیز جس کو ثابت کرنے کے لئے دلائل کی تلاش کی ضرورت ہے وہ شرط ہے۔

مثال کے طور پر یہ دعویٰ کہ نکاح کی صحت کے لئے گواہوں کی حاضری ضروری ہے، گواہ موجود ہوں تو نکاح منعقد ہو سکتا ہے تو اس کی دلیل یہ ہے:۔

حضور ﷺ نے فرمایا ہے کہ

''لا نکاح الا بشهودین'' کہ گواہوں کی موجودگی کے بغیر کوئی نکاح نہیں ہو سکتا۔

نکاح اور زنا کے درمیان یہ فرق کر دیا گیا ہے کہ زنا کے تمام مراسم خفیہ طور پر سرانجام ہوتے ہیں اور نکاح کے لئے باقاعدہ اعلان کی ضرورت ہے۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ گواہوں کی کوئی ضرورت نہیں ہے بلکہ صرف دف بجانے کے ذریعہ سے جو اعلان ہوتا ہے وہ کافی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ

نبی اکرم ﷺ نے یہ فرمایا ہے کہ

''اعلنوا بالنکاح ولو بالدف'' تم نکاح کا اعلان کردو اگرچہ وہ دف

نے ہی کے ذریعہ سے ہو۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہ ضروری ہے کہ د ہوں اور دونوں گواہ عادل بھی ہوں۔

رح ولی بھی ہو۔

''لا نکاح الا بولیٍ و شاهدی عدل''

بہرحال نکاح کے جو شرائط ہیں تو شرائط کے ثبوت کے لئے اس قسم کے دلائل کی

ت ہے۔

## وصف

چوتھی چیز جو اس سلسلہ میں ہے وہ وصف ہے کہ کسی شرط میں ہم کسی وصف کی تلاش

ں۔اس کی مثال یہی ہے کہ

امام شافعیؒ نے یہ کہا ہے کہ گواہ کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ عادل ہوں۔ اور ان کا

لال ایک اور روایت سے ہے جس میں

نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے کہ

''لا نکاح الا بولی وشاهدی عدلٍ'' کہ کوئی نکاح بغیر ولی کے اور

دانِ عدل کے نہیں ہوسکتا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ عدالت انعقاد نکاح کے لئے شرط نہیں ہے۔لیکن اگر خاوند اور بیوی

رمیان جھگڑا پڑا۔ بیوی نے کہا کہ میرے ساتھ تو سرے سے نکاح ہوا ہی نہیں اور شوہر نے کہا

کاح تو فلاں مجلس میں ہوا ہے۔ اب اگر گواہ جھوٹے، نا قابل اعتماد اور فاسق ہوں گے تو

ت میں یہ نکاح ثابت نہیں ہو سکے گا۔لیکن جب تک جھگڑا پیدا نہ ہو اس وقت تک کام چل

ے گا۔

## دلائل حکم

اسی طرح کسی حکم کو ثابت کرنے کے لئے دلائل کی ضرورت ہوتی ہے کہ دلائل کے

ے سے کسی حکم شرعی کو ثابت کیا جائے۔

اگر ایک شخص صرف ایک رکعت نماز پڑھے تو ایک رکعت نماز پڑھنا صحیح ہے یا نہیں؟

شافعیہ کہتے ہیں کہ ایک رکعت کی نماز بھی ہو سکتی ہے مثلاً وتر۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ بہت سی احادیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ''کان یوتر برکعة'' کہ نبی اکرم ﷺ ایک رکعت وتر پڑھ لیتے تھے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ ایک رکعت نماز نہیں ہو سکتی۔ اس لئے کہ ایک اور حدیث موجود ہے جس میں حضور ﷺ کا ارشاد ہے کہ

''انه نهیٰ عن البتیرة''

کہ بتیرہ سے یعنی لنگڑی لولی نماز پڑھنے سے اللہ کے رسول ﷺ نے ممانعت کی ہے۔ اور گزشتہ حدیث کا جواب یہ دیتے ہیں کہ ''کان یوتر برکعة'' کا مطلب یہ ہے کہ اس سے پہلے نبی اکرم ﷺ دو رکعت پڑھ لیتے تھے پھر اگر ان کو معلوم ہوتا تھا کہ اب فجر کے طلوع کا وقت قریب ہے تو ''یوتر برکعة'' تو اس رکعت کو ملا کر اپنی سابقہ دو رکعتوں کو وتر کر دیتے تھے۔ اور اگر نبی اکرم ﷺ کو یہ محسوس ہوتا کہ ابھی طلوع فجر میں دیر ہے تو پھر سلام پھیر لیتے تھے اور یہ دو رکعت تہجد کے ہو جاتے تھے۔ اور نوافل پڑھتے رہتے تھے۔

## ۶۔ صحتِ حکم اور دلائل

کبھی کبھی کسی حکم کی صحت کو ثابت کرنے کے لئے بھی دلائل تلاش کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ مثلاً اس پر تو اتفاق ہے کہ وتر کی نماز بہر حال موجود ہے اور ہمارے ہاں اس کی حیثیت عبادت کی ہے۔ لیکن اختلاف اس میں ہے کہ وتر کی حیثیت سنت کی ہے یا واجب کی ہے؟

شافعیہ کہتے ہیں کہ وتر کی حیثیت سنت کی ہے۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ بخاری شریف اور مسلم شریف میں یہ حدیث آئی ہے کہ صحابہؓ کہتے ہیں کہ ایک شخص کو ہم نے دور سے آتا ہوا دیکھا اور اس کے سر کے بال بالکل پریشان تھے۔ دیہاتی قسم کا آدمی تھا اور دور سے وہ کچھ گنگنا رہا تھا اور ہم اس کی آواز کی گنگناہٹ کو تو سنتے تھے لیکن '' ولا نفقه ما یقول '' لیکن وہ جو کہہ رہا تھا ہماری سمجھ میں نہیں آ رہا تھا۔ جب وہ نبی اکرم ﷺ کے قریب آئے تو ہمیں معلوم ہوا کہ

''فاذا هو یسال عن الاسلام'' کہ وہ اسلام کے فرائض کے بار

ں پوچھ رہا ہے کہ کون سی عبادات اس کے ذمہ ہیں۔

نبی اکرم ﷺ نے یہ فرمایا کہ تمہارے اوپر یہ فرض ہے کہ تم رات اور دن میں پانچ

ازیں ادا کرو۔

اس شخص نے پوچھا ''ھل علی غیر ھن'' کیا مجھ پر ان پانچ نمازوں کے

لاوہ اور نمازیں بھی ہیں؟

حضور ﷺ نے فرمایا کہ ''لا، الا ان تتطوع'' یعنی ان پانچ نمازوں کے علاوہ

ر نمازیں واجب نہیں ہیں لیکن یہ اور بات ہے کہ تم نفل ادا کرو۔

نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ

تیرے اوپر زکوٰۃ واجب ہے اپنے مال میں سے اور زکوٰۃ کی یہ مقدار ہے۔

اس شخص نے پھر پوچھا کہ

اس معینہ مقدار کے علاوہ مجھ پر کچھ اور بھی واجب ہے؟

حضور ﷺ نے فرمایا کہ

''لا، الا ان تتطوع''۔

اس کے بعد روزوں کے متعلق اس نے کہا کہ کیا رمضان کے روزوں کے علاوہ مجھ پر

ور روزے بھی فرض ہیں؟

حضور ﷺ نے فرمایا کہ

''لا، الا ان تتطوع''۔

شافعیہ کہتے ہیں اور اس مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ بھی ان کے ساتھ ہیں کہ اگر

تر کی نماز بھی واجب ہوتی تو حضور ﷺ یہ فرماتے کہ ہاں ایک چھٹی نماز بھی تمہارے اوپر واجب

ہے اور وہ وتر ہے۔ لیکن نبی اکرم ﷺ نے انکار کیا کہ پانچ نمازوں کے علاوہ اور کوئی نماز واجب

نہیں ہے۔ یہ اور بات ہے کہ تم تطوع کرو۔

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ ایک اور حدیث ہے کہ جس میں نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے

'' ان اللہ زادکم صلاۃ ھی خیر لکم من حمر النعم الا

**وھی الوتر فصلوھا ما بین العشاء الی طلوع الفجر‘‘**

کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے اوپر ایک نماز کا اضافہ کیا ہے اور وہ نماز سرخ اونٹنیوں سے بھی تمہارے لئے بہتر ہے تم آگاہ ہو جاؤ کہ وہ وتر ہے اور اس وتر کی نماز کو عشاء اور صبح صادق کے طلوع کے درمیان پڑھا کرو۔

امام ابو حنیفہؒ کا استدلال اس حدیث سے کئی وجوہ کی بنا پر ہے۔ ایک تو یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ’’ **ان اللہ زادکم صلاۃ** ‘‘ کہ اللہ نے تمہارے اوپر ایک نماز کا اضافہ کیا ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ اس ایک نماز کا اضافہ کس چیز پر ہے؟

ضرورت ہے کہ ہم یہ معلوم کریں کہ آخر وہ کون سی چیز ہے جس پر اس ایک نماز کا اضافہ ہے۔ اور وہ چیز نہیں ہے مگر پانچ نمازیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں پر ان پانچ نمازوں کے علاوہ ایک اور نماز کا اضافہ کیا۔

ابو حنیفہؒ یہ کہتے ہیں کہ ’’ **الزیادۃ من جنس المزید علیہ** ‘‘ ایک چیز کا اضافہ جب دوسری چیز پر کیا جاتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ زاید اور مزید علیہ دونوں ایک ہی جنس کے ہوتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جس طرح پانچ نمازیں واجب ہیں اسی طرح وتر بھی لازم ہے۔ اور پھر یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے بڑے اہتمام سے، پہلے تو اس نماز کا تعین نہیں فرمایا بلکہ اجمالی طور پر کہا کہ اللہ نے ایک نماز کا اضافہ کر دیا ہے۔ اور پھر اس کی تعریف کی کہ وہ نماز سرخ اونٹنیوں سے بھی تمہارے لئے بہتر ہے۔ اس کے بعد پھر کہیں جا کر انہوں نے فرمایا کہ وہ وتر کی نماز ہے۔ اس قدر اہمیت حضور ﷺ نے وتر کو دی ہے اور پھر یہ کہ حضور ﷺ حکم دیتے ہیں ’’ **فصلوھا مابین العشاء الی طلوع الفجر** ‘‘ کہ تم عشاء اور فجر کے درمیان اسے پڑھو۔ حضور ﷺ کا جو حکم ہوتا ہے وہ وجوب کے لئے ہوتا ہے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس حکم کی تعمیل واجب ہے اور وتر واجب ہے اور جہاں تک اس ’’ **لا، الا ان تتطوع** ‘‘ حدیث کا تعلق ہے تو وہ کہتے ہیں کہ اس حدیث کا تعلق ابتدائی دور سے ہے اور اس وقت وتر کا وجوب نہیں ہوا تھا۔ اس لئے کہ اس حدیث میں یہ بھی ہے کہ زکوٰۃ

کے ما سوا تمہارے اوپر دیگر واجبات نہیں ہیں حالانکہ صدقہ فطر، شافعیہ،حنفیہ سب کے نزدیک واجب ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ ''ان اللہ زادکم صلاۃ'' سے بس یہ معلوم ہوتا ہے کہ تم وتر کی نماز بھی پڑھا کرواور یہ تمہارے لئے بہتر ہے مسنون ہے اس سے وجوب نہیں معلوم ہوتا۔

اصل میں جو مسئلہ ہے وہ یہ ہے کہ شافعیہ کے نزدیک واجب سرے سے ہے ہی نہیں۔ وہ تو کہتے ہیں کہ یا فرض ہے یا سنت ہے یا مستحب ہے اور یا مباح ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر وتر واجب ہے تو اس کا معنی یہ ہے کہ پھر تو فرض ہے۔

لیکن حنفیہ سنت اور فرض کے درمیان ایک درجہ اور بھی رکھتے ہیں۔ اسے واجب قرار دیتے ہیں۔ جس طرح عشاء کے فرض کے بعد سنتیں پڑھی جاتی ہیں وہ فرض کے تابع ہیں اور ان کے لئے وقت وہی ہے جو عشاء کی نماز کا ہے۔ اسی طرح سے وتر بھی عشاء کی نماز کا تابع ہے۔ لیکن امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں ''وقتہ وقت العشاء'' یعنی عشاء کا جو وقت ہے وہ بھی وتر کا وقت ہے یعنی عشاء کی نماز کی تابع نہیں ہے بلکہ دو واجب نمازیں ہیں اور دونوں کا وقت اللہ نے ایک ہی رکھا ہے۔ ''ولا یقدم علی العشاء لترتیبہ''

پھر پہلا سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر دونوں واجبات ایک ہی وقت کے ہیں اور ایک ہی وقت میں دونوں کو ادا کیا جا سکتا ہے پھر تو ہمارے لئے جائز ہونا چاہیئے کہ ہم چاہیں تو وتر کو عشاء پر مقدم کریں اور چاہے عشاء کو وتر پر مقدم کریں۔

امام ابو حنیفہؒ اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ ''ولا یقدم علی العشاء لترتیبہ'' وتر کی نماز کو ہم عشاء سے پہلے نہیں پڑھ سکتے اس لئے نہیں کہ اس کا وقت داخل نہیں ہے، وقت تو داخل ہے لیکن وتر اور عشاء کے درمیان ترتیب فرض نہیں ہے۔ اس ترتیب کی رعایت آپ نے نہیں کی۔ اب اختلاف کا اثر یہاں ظاہر ہوتا ہے۔

مثال کے طور پر ایک شخص نے عشاء کی نماز پڑھی۔ اس کے بعد نئے سرے سے وضو کیا۔ اور نئے سرے سے وضو کرنے کے بعد اس نے سنتیں اور وتر پڑھے۔ اس کے بعد اسے یاد آیا کہ عشاء کی نماز جو میں نے پڑھی تھی اس سے پہلے میرا وضو نہ تھا۔

امام شافعیؒ، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ عشاء کی نماز بھی لوٹانی پڑے گی اور سنت اور وتر بھی لوٹانا پڑیں گے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک وتر کا وقت داخل ہوتا ہے عشاء کی نماز پڑھنے کے بعد۔ اب جب اس شخص کا وضو نہیں تھا تو معلوم ہوتا ہے کہ عشاء کی نماز اس نے پڑھی ہی نہیں۔ جب عشاء کی نماز نہیں پڑھی تو سنت کے پڑھنے کا وقت داخل نہیں ہوا تھا۔ اور وتر کے پڑھنے کا وقت بھی اس شخص کے حق میں داخل نہیں ہوا تھا۔ تو اس کی ساری نمازیں باطل ہو گئیں لہٰذا نئے سرے سے یہ سب نمازیں پڑھے گا۔

امام ابو حنیفہؒ کہتے ہیں کہ عشاء اور سنت کو لوٹائے گا لیکن وتر کو نہیں لوٹائے گا۔ اس لئے کہ وتر کا وقت تو داخل ہو چکا ہے اور جہاں تک ترتیب کا تعلق ہے تو ترتیب نسیان کے عذر سے ساقط ہو گئی ہے۔ لہٰذا وتر کو نہیں لوٹائے گا اور عشاء کے فرض اور سنت کو لوٹائے گا۔ یہ فائدہ اس استدلال کا ہے۔ تو یہ تمام چیزیں مختلف دلائل کے ذریعہ سے ثابت ہوتی ہیں۔

## قیاس اور تعدیہ

لیکن اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ قیاس کے ذریعہ ان میں کسی چیز کو ثابت کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟

جمہور حنفیہ کہتے ہیں کہ ہم کسی حکم کی علت کو قیاس کے ذریعہ سے ثابت نہیں کر سکتے۔ اور نہ کسی حکم کی شرط کو قیاس کے ذریعے ثابت کر سکتے ہیں۔ اور نہ کسی حکم کو ابتداً ہم قیاس کے ذریعہ سے ثابت کر سکتے ہیں۔

شیخ فخر الاسلام کہتے ہیں کہ قیاس کے ذریعہ سے یہ ہو سکتا ہے کہ ایک نص ہے وہاں ایک حکم ہے اور ہم یہ کہیں کہ اس حکم کے لئے جو علت ہے وہ یہ وصف ہے۔ اب یہ وصف فلاں چیز کے لئے یہ علت میں موجود ہے۔ جس طریقہ سے فلاں چیز کے لئے یہ علت ہے اس طریقہ سے فلاں مقام میں بھی یہ علت ہے تو قیاس کے ذریعہ سے اسے ثابت کیا جا سکتا ہے۔ اور وہ دلیل میں یہ بات پیش کرتے ہیں کہ جب حضرت عمرؓ کے دور میں شراب نوشی کی واردات زیادہ ہونے لگیں تو حضرت عمرؓ نے صحابہ کرامؓ کو جمع کیا۔ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں اور حضرت ابو بکرؓ کے زمانہ میں شراب کی کوئی خاص سزا نہیں تھی۔ کبھی ان کو لاٹھیوں سے مارا جاتا تھا کبھی جوتوں سے اور کبھی تھپڑوں سے مارا جاتا تھا۔ مختلف قسم کی سزائیں ان کو دی جاتی تھیں۔ لیکن خاص متعین طور پر کوئی

سزا ابھی تک نافذ نہیں ہوئی تھی۔

جب یہ مشورہ شروع ہوا تو حضرت علیؓ نے فرمایا کہ میرا خیال ہے کہ جو شخص شراب نوش ہو اسے وہ سزا دی جائے جو اس شخص کو ملتی ہے جو پاکدامن عورتوں پر زنا کی تہمت لگاتا ہے۔ اور استدلال میں حضرت علیؓ نے یہ فرمایا کہ بات یہ ہے کہ

"ان الشارب اذا شرب اسکر و اذا سکرھذی و افتری" کہ ایک شخص جب شراب پیتا ہے تو وہ مدہوش ہو جاتا ہے۔ اس کی عقل و ہوش کی قوتیں زائل ہو جاتی ہیں۔ جب مدہوش ہو جاتا ہے تو پھر اس کے بعد وہ پاکدامن عورتوں پر زنا کی تہمت بھی لگاتا ہے، گالیاں بھی بکتا ہے۔ اس طرح حضرت علیؓ نے یہ استدلال کیا کہ جس طرح پاکدامن عورتوں پر زنا کی تہمت لگانا یہ علت ہے اور اس علت کے ذریعہ اسّی کوڑوں کی سزا ہے، اسی طرح شراب کا پینا بھی علت ہے اس لئے کہ اس میں بھی یہ چیز موجود ہے کہ ایک شخص کے ہوش وحواس زائل ہوتے ہیں، اس کے جذبات وزبان قابو میں نہیں رہتے تو پھر وہ اسی قسم کی حرکات کرتا ہے۔

لیکن قیاس کے ذریعہ سے جو چیز ثابت ہوتی ہے وہ تعدیت ہے۔ یعنی نص یا اجماع کی بنا پر اگر کسی خاص مسئلہ میں کوئی حکم شرعی ہو تو قیاس کے ذریعہ سے اس حکم کو متعدی کیا جا سکتا ہے اور اس واقعہ کے ساتھ ایک دوسرا واقعہ جو ملتا جلتا ہے اس دوسرے واقعہ میں اس حکم کو ثابت کیا جا سکتا ہے۔

اس بنا پر یہ کہا جاتا ہے کہ تعدیت ایک ایسا حکم ہے جو تعلیل کے ساتھ لازم ہے۔ یعنی جہاں تعلیل ہوگی وہاں تعدیہ ہوگی، جہاں تعدیت ہوگی وہاں تعلیل ہوگی۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی حکم منصوص یا کسی حکم اجماعی کے لئے ہم ایک ایسی علت کی تلاش نہیں کر سکتے جو علت صرف اسی موقع نص یا موقع اجماع پر مقصور ہو۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ جس طرح ایک علت متعدیہ کے ذریعہ سے ایک حکم کی تعلیل جائز ہے اسی طرح ایک علت قاصرہ کے ذریعہ سے بھی حکم کی تعلیل جائز ہے۔ اسی وجہ سے وہ یہ کہتے ہیں کہ سونے کا تبادلہ سونے کے مقابلہ میں اور چاندی کا تبادلہ چاندی کے مقابلہ میں، وہاں پر جو علت

حرمت ہے وہ اس کی ثمنیت ہے کہ سونا اور چاندی دونوں ثمن ہیں۔اب ثمنیت ایک ایسی علت ہے جو سونے اور چاندی میں موجود ہے اور ان کے علاوہ اور کہیں موجود نہیں ہے۔ثمنیت کا مفہوم یہ ہے کہ وہ چیز جو فطری طور پر ذریعہ تبادلہ ہو۔قدرتی طور پر جو ذریعہ تبادلہ ہو اور وہ سونا اور چاندی ہے۔اور اس کے علاوہ باقی جتنی چیزیں ہیں وہ ذریعہ تبادلہ ہیں، لوگوں کی اصطلاح کی بنا پر یا حکومت کے کسی آرڈر کی بنا پر۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ آخر اس تعلیل کا فائدہ کیا ہے۔اس تعلیل کا مقصد اگر یہ ہے کہ مقام نص میں یا مقام اجماع میں کسی حکم کو ثابت کیا جائے تو مقامِ نص میں تو حکم نص کی بنا پر ثابت ہے اور مقام اجماع میں اجماع کی بنا پر ثابت ہے۔

جب نص یا اجماع موجود ہے تو ان کے مقابلہ میں علت کی تلاش کرنے کی کیا ضرورت ہے؟ اور اگر اس تعلیل کا منشا یہ ہے کہ یہ حکم کسی اور محل میں بھی موجود ہے۔تو کسی دیگر محل میں اس بنا پر حکم موجود نہیں ہوتا کہ وہ علت تو علت قاصرہ ہے، علت متعدیہ تو نہیں ہے لہٰذا تعدیت کے بغیر تعلیل کا کوئی فائدہ اور نتیجہ نہیں ہے۔

# استحسان

اَلَّذِیْنَ یَسْتَمِعُوْنَ الْقَوْلَ فَیَتَّبِعُوْنَ اَحْسَنَهٗ۔(الزمر۔۱۸)

ترجمہ: جولوگ بات غور سے سنتے ہیں پھراس کے بہترین حکم کی پیروی کرتے ہیں۔

☆☆☆☆☆☆

ماراٰہ المسلمون حسناً فھو عنداللہ حسن

ترجمہ: جو کچھ مسلمان بہتر سمجھتے ہیں وہ خدا کے نزدیک بھی بہتر ہے۔

# استحسان

قیاس کے ساتھ ساتھ ایک بحث استحسان کی بھی ہے۔ بہت سے فقہائے حنفیہ پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ

جب حنفیہ کے پاس قرآن کی کوئی دلیل نہیں ہوتی، سنت نبویہ سے وہ اپنے مدعا کو ثابت نہیں کر سکتے، اجماع کی دلیل ان کے پاس نہیں ہوتی اور قیاس کے ذریعہ سے اپنے مدعا کو نہیں ثابت کر سکتے تو وہ جھٹ سے کہہ دیتے ہیں کہ یہ ہمارا استحسان ہے۔ اور استحسان کی بنا پر ہم یہ بات اس طرح کرتے ہیں۔ تو وہ (معترضین) یہ کہتے ہیں کہ استحسان کا مطلب یہ ہے کہ گویا یہ میرا ذاتی رجحان ہے۔ میری طبیعت یہ چاہتی ہے کہ یہ حکم اس طرح ہونا چاہیے۔

چنانچہ شافعیہ نے حنفیہ پر بہت طنز اور طعن و تشنیع کی ہے کہ بغیر کسی دلیل شرعی کے محض اپنے رجحانِ طبیعت کی بنا پر کوئی حکم صادر نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ:۔

حنفیہ کے نزدیک استحسان حقیقت میں ان چار دلائل پر اضافہ نہیں ہے بلکہ حنفیہ اپنی اصطلاح میں استحسان کے دو معانی بیان کرتے ہیں۔

مفہوم

ایک اصطلاح تو ان کی یہ ہے کہ استحسان کہتے ہیں ایک قیاس خفی کو۔ یعنی ایک ایسے قیاس کو جس کے معلوم کرنے اور جس کے پہچاننے میں غیر معمولی غور و فکر کی ضرورت ہے۔ اور معمولی فکر و نظر کی بنا پر اس کو معلوم نہ کیا جا سکتا ہو تو ظاہر ہے کہ اس تعریف کی بنا پر استحسان، قیاس ہی میں داخل ہے۔ قیاس ہی کے دو اقسام ہیں۔ ایک ہی قیاس جلی اور ایک ہے قیاس خفی۔

دوسری اصطلاح حنفیہ کی یہ ہے کہ استحسان کا مفہوم یہ ہے کہ ہم قیاس ظاہر اور قیاس جلی سے ہٹ کر کسی مسئلہ اور کسی واقعہ کے متعلق ایک رائے قائم کریں۔ کسی مسئلہ اور کسی واقعہ کے متعلق قیاس ظاہر سے ہٹ کر ایک رائے قائم کرنا یہ استحسان ہے۔ لیکن اب:۔

سوال یہ ہے کہ قیاس ظاہری سے ہٹ کر اگر ہم کسی مسئلہ اور کسی واقعہ کے متعلق ایک رائے قائم کریں تو اس رائے کے قائم کرنے کے لئے ہمارے پاس کیا دلیل ہے؟

وہ مختلف دلائل ہو سکتے ہیں۔ وہ دلیل حدیث بھی ہو سکتی ہے، ضرورت بھی ہو سکتی ہے اور قیاس خفی بھی ہو سکتی ہے۔

## ا۔ استحسان سنت

حدیث کی مثال:۔ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ چیز جو ایک انسان کے پاس بالفعل موجود نہیں ہے، سردست وہ معدوم ہے تو ایک معدوم چیز کو نہیں بیچا جا سکتا۔ اس کا سودا نہیں کیا جا سکتا۔ یہ قیاس کا تقاضا ہے اس لئے کہ بہت سی چیزیں ایسی ہیں جو معدوم ہیں اور ان کی فروخت کو شرعاً ناجائز قرار دیا گیا ہے اور اس پر بالکل اتفاق ہے۔

مثال کے طور پر ایک شخص مزامین اور ملاقیح کی بیع نہیں کر سکتا۔

رسول اللہ ﷺ نے منع کیا ہے۔

"نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع المضامين و الملاقيح" (مصنف عبدالرزاق)

ملاقیح کا مطلب یہ ہے کہ ایک اونٹ کی پشت میں جو منی ہے جس سے اونٹنی کا بچہ بنے گا اس کو ابھی سے فروخت کر دینا۔ اور مضامین کا مطلب یہ ہے کہ اونٹنی کے پیٹ میں جو حمل ہے اسے بیچ دینا، اس کی ممانعت کی گئی ہے۔ اس لئے کہ بالفعل یہاں اونٹنی کا کوئی بچہ موجود نہیں ہے۔ تو اونٹنی کے بچہ کی پیدائش سے پہلے اسے بیچ دینا ناجائز ہے، اس لئے کہ وہ معدوم ہے۔ اسی طرح ایک شخص اس پرندہ کو نہیں بیچ سکتا جو ہوا میں اڑا جا رہا ہو۔ اس لئے کہ ابھی تک وہ پرندہ اس کے قبضہ میں نہیں آیا اور یہ شخص پرندہ کو سپرد کر دینے پر قادر نہیں ہے۔

ان نظائر پر قیاس کرتے ہوئے قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ بیع سلم بھی ناجائز ہے کہ ایک شخص دوسرے کو ایک ہزار روپے دیتا ہے اور کہتا ہے کہ اگلے سال فلاں تاریخ کو آپ اس نرخ پر مجھے گندم فراہم کریں گے۔ یہ ہے بیع سلم۔ تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ جس طرح ان تمام نظائر میں بیع ناجائز ہے اسی طرح بیع سلم بھی ناجائز ہو اس لئے کہ یہ معدوم ہے۔

حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ ہم نے اس قیاس جلی سے ہٹ کر یہ رائے قائم کی ہے کہ بیع سلم جائز ہے۔ اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ کی حدیث ہمارے پاس موجود ہے جس میں آپ ﷺ نے فرمایا

ہے

''من اسلم منکم فلیسلم فی کیلٍ معلومٍ و وزن معلوم الی اجلٍ معلومٍ''(صحاح ستہ)

وہ شخص جو تم میں سے بیع سلم کرتا ہے پس چاہیئے وہ سلم کرے کیل معلوم اور وزن معلوم میں یعنی ایک متعین اور معلوم چیز کو جو کیل اور پیمانہ کے ذریعے بیچی جاتی ہو یا وزن کے ذریعے بیچی جاتی ہو اس کے کیل اور وزن کو معلوم ہونا چاہیئے۔''الی اجلٍ معلومٍ''اور سلم کرے ایک خاص مقررہ مدت تک۔ اس مدت کا تعین ہونا چاہیئے کہ درمیان میں مدت کتنی ہے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بیع سلم جائز ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ اصول کہ ایک ایسی چیز جو انسان کے پاس بالفعل موجود نہیں ہے اس کے بیع کی ممانعت کی گئی ہے۔ اس اصول کی روایت خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی کی گئی ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ بیع سلم کا استثناء بھی ہے۔ چنانچہ حدیث میں آیا ہے کہ

'' نھی النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع مالیس عند الانسان و رخص فی السلم''

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ممانعت کی ہے اس چیز کو بیچنے کی جو انسان کے پاس نہیں ہے۔ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع سلم کے سلسلہ میں رخصت دی ہے کہ بیع سلم تم کر سکتے ہو۔

اسے استحسان اثر اور اسے استحسان سنت بھی کہتے ہیں۔ ظاہر بات ہے کہ اس قسم کا استحسان سنت اور حدیث سے باہر نہیں ہے بلکہ

حنفیہ کا استدلال اس قسم کے مقامات میں سنت پر ہی ہے۔

## ۲۔ استحسانِ اجماع

کبھی کبھی استحسان، استحسان تعامل ہوتا ہے۔ وہ استحسان تعامل، اجماع کے معنی میں ہوتا ہے۔ اس کی مثال استثناء ہے۔

مثلاً ایک شخص کسی موچی کے پاس جاتا ہے اور اپنے پیروں کا ناپ دیتا ہے کہ اس ناپ کے مطابق اس قسم کی چپلیاں بناؤ۔ وہ اس کے لئے چپلیاں بنا دیتا ہے۔

قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ اس قسم کا سودا جائز نہ ہو اس لئے کہ وہ چپلیں ابھی تک تیار نہیں ہیں، وہ تو بعد میں بنیں گی۔ تو ایک ایسی چیز جو سرے سے موچی کے پاس موجود نہیں ہے اس کا سودا کیسے کرتا ہے۔ لیکن نبی اکرم ﷺ کے زمانہ سے لے کر آج تک تمام مسلمانوں کا اسی پر عمل رہا ہے اور نبی ﷺ اور آپ ﷺ کے صحابہؓ نے اس پر نکیر نہیں کی ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ اس عام کلیہ سے کہ معدوم کا بیع نہیں ہو سکتا، تعامل کی بنا پر اور خود نبی اکرم ﷺ کی خاموشی کی بنا پر، اس کی حیثیت ایک استثناء کی ہے۔ یہ اس عام اصول سے مستثنیٰ ہے۔ اس استحسان کا نام استحسان اجماع ہے۔

## ۳۔ استحسانِ ضرورت

اسی طرح کبھی یہ بھی ہوتا ہے کہ استحسان، ضرورت کی بنا پر ہوتا ہے۔

مثال کے طور پر قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ ایک برتن جب ایک بار ناپاک ہو جائے تو وہ بالکل پاک نہ ہو سکے اور خاص طور پر مٹی کے برتن دوبارہ پاک نہ ہو سکیں۔ اس لئے کہ جب ایک بار ناپاکی پہنچ جائے تو مٹی کا برتن ناپاکی کے بعض اجزاء کو جذب کر لیتا ہے۔ اس کے بعد اگر آپ اسے دھوتے ہیں تو دھوتے رہیں لیکن جو اجزاء جذب کئے گئے ہیں وہ تو جذب کئے گئے ہیں۔ اب ہمارے پاس اس کا کیا ذریعہ ہے کہ وہ اجزاء بھی باہر نکل جائیں۔ اگر ہم یہ کہیں کہ ایک برتن جب ایک دفعہ ناپاک ہو جائے تو اسے ختم کر دو، توڑ دو اور نئے سرے سے نیا برتن ہونا چاہیئے تو اس صورت میں لوگوں کے لئے بہت زیادہ حرج ہے۔

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

''وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ'' (الحج۔۷۸)

قرآن مجید کے ان اشارات کا تقاضا یہ ہے کہ اس قیاس کو ہم چھوڑ دیں اور ہم کہیں کہ اس قسم کا برتن پاک ہو سکتا ہے اگر اسے تین مرتبہ دھو لیا جائے۔

تو اس قسم کے استحسان کا نام استحسان ضرورت ہے۔ اور یہ حقیقت میں قرآن مجید کے بعض اشارات کی بنا پر ہے۔ تو یہ بھی ان چار دلائل سے باہر کی کوئی دلیل نہیں ہے۔

میں کامل درجہ کی تعظیم ہے۔ اب آیت تلاوت کے ذریعہ سے جو واجب ہے وہ سجدۂ تلاوت ہے اور سجدہ کا جو مفہوم ہے وہ یہی ہے کہ پیشانی کو زمین پر رکھ دیا جائے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک کامل درجہ کی تعظیم ہم پر واجب ہوگئی۔ اب رکوع کے ضمن میں اگر ہم اس سجدہ کو ادا کرنا چاہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ہمارے اوپر تو لازم ہے کامل درجہ کی تعظیم لیکن ہم بالفعل ناقص درجہ کی تعظیم کر رہے ہیں۔ تو اس استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ سجدۂ تلاوت اس طریقہ سے ادا نہ ہو۔ اور استحسان میں اس کو قیاس کرتے ہیں اس بات پر کہ نماز میں رکوع بھی فرض ہے اور سجدہ بھی فرض ہے۔ اب ایک شخص یہ نہیں کر سکتا کہ وہ دو دفعہ رکوع کر لے اور یہ کہے کہ ایک دفعہ تو میں نے رکوع ادا کیا اور دوسری دفعہ میں رکوع کو سجدہ کا قائمقام بناتا ہوں۔ جس طرح نماز میں رکوع کو سجدۂ صلوٰۃ کے قائمقام نہیں قرار دیا جا سکتا اسی طرح رکوع کو سجدۂ تلاوت کے قائمقام بھی قرار نہیں دیا جا سکتا۔ یہ استحسان کا تقاضا ہے۔

لیکن یہاں پر قیاس کا اثر قوی ہے۔ وہ اس بنا پر کہ سجدۂ تلاوت کو ہم سجدۂ صلوٰۃ پر قیاس نہیں کر سکتے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نماز میں رکوع اور سجود دونوں مستقل ارکان کی حیثیت سے بذاتِ خود واجب ہیں۔ رکوع کو ایک مستقل رکن کی حیثیت دی گئی ہے۔ اس وجہ سے یہ ضروری ہے کہ ہم بذاتِ خود رکوع کو الگ طور پر ادا کریں اور سجدہ کو الگ طور پر ادا کریں۔ سجدہ کی شکل تو یہ ہے کہ ہم اپنی پیشانی زمین پر رکھیں اور رکوع کی شکل یہ ہو کہ ہم جھک جائیں۔ لیکن جہاں تک سجدۂ تلاوت کا تعلق ہے تو سجدۂ تلاوت کو اللہ تعالیٰ نے ایک مستقل رکن کی حیثیت سے واجب نہیں کیا ہے۔ بلکہ سجدۂ تلاوت سے جو اصل مقصود ہے وہ صرف اللہ تعالیٰ کی تعظیم اور اللہ تعالیٰ کے حضور جھکنا ہے۔ اسی بنا پر ہم دیکھتے ہیں کہ قرآن مجید میں بعض آیاتِ سجدہ ایسی ہیں کہ وہاں سجدہ کا لفظ ذکر کیا گیا ہے کہ لوگوں کو کیا ہوا ہے کہ جب ان کو کہہ دیا جاتا ہے کہ سجدہ کرو تو وہ سجدہ نہیں کرتے۔ اور کبھی آیاتِ سجدہ میں رکوع کا تذکرہ کیا گیا ہے کہ جب ان کو کہہ دیا جائے کہ رکوع کرو تو وہ کیوں رکوع نہیں کرتے؟

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ سجدۂ تلاوت سے مقصود بذاتِ خود سجدہ نہیں ہے بلکہ اس کا مقصد صرف تعظیم ہے اور مطلق تعظیم میں رکوع اور سجدہ دونوں برابر ہیں۔ اس بنا پر رکوع کے ضمن

میں سجدۂ تلاوت کو ادا کیا جا سکتا ہے۔ رکوع قائمقام سجدۂ تلاوت ہو سکتا ہے۔

اب یہاں قیاس کو استحسان پر ترجیح دی گئی ہے۔ تو کبھی یہ ہوتا ہے کہ استحسان کو قیاس پر ترجیح دی جاتی ہے اور کبھی کبھی قیاس کو استحسان پر ترجیح دی جاتی ہے۔

یہاں ایک اور بحث پیدا ہوتی ہے کہ اگر ہم کسی حکم کو قیاس کے برخلاف استحسان کی بنا پر ثابت کریں تو اب اس حکم کو ہم قیاس کے ذریعہ سے متعدی کر سکتے ہیں یا نہیں؟

اصل میں بات یہ ہے کہ اگر قیاس خفی کے ذریعہ سے ہم ایک حکم کو ثابت کریں جو قیاس جلی کے خلاف ہو تو اس حکم کو ہم ایک جزئیہ سے دوسرے جزئیہ تک متعدی کر سکتے ہیں۔ ایک واقعہ کو دوسرے واقعہ پر قیاس کر سکتے ہیں۔ ایک مسئلہ کے ساتھ دوسرا مسئلہ ملا سکتے ہیں۔

لیکن اگر کسی حکم کو ہم ثابت کریں قیاس کے خلاف استحسان اثر کی بنا پر یا استحسان ضرورت کی بنا پر یا استحسان اجماع کی بنا پر تو پھر اس حکم پر کسی دوسرے جزئیہ کو کسی دوسرے واقعہ کو قیاس نہیں کر سکتے۔

مثلاً اگر بائع اور مشتری یعنی بیچنے والے اور خریدنے والے کے درمیان مقدارِ ثمن میں اختلاف پیدا ہو جائے۔ فروخت کرنے والے نے کہا میں نے یہ کتاب تمہارے اوپر دس روپے میں فروخت کی ہے۔ خریدنے والے نے کہا کہ میں نے اس کتاب کو تم سے پانچ روپے میں خریدا ہے اور ابھی تک وہ کتاب فروخت کرنے والے کے قبضہ میں ہے اور خریدنے والے نے اس پر قبضہ نہیں جمایا۔ تو ایسی صورت میں قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ یہاں پر مشتری یعنی خریدنے والا قسم کھائے اس لئے کہ بیچنے والا تو دعویٰ کرتا ہے زیادتِ ثمن کا کہ اس کتاب کی قیمت دس روپے ہے یعنی پانچ روپے زائد ہے اور خریدنے والا کہتا ہے کہ پانچ روپے تو میں مانتا ہوں اور پانچ روپے آپ کے میرے اوپر واجب نہیں ہیں۔ تو

"البائع یدّعی زیادۃ الثمن و المشتری ینکرھا"

بائع زیادت ثمن کا دعویٰ کرتا ہے اور مشتری اس سے منکر ہے۔ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ یہاں صرف مشتری کو قسم دی جائے۔ اگر بائع کے پاس گواہ ہیں تو ان گواہوں کے مطابق اس کے حق میں فیصلہ کر لیا جائے اور اگر گواہ نہیں ہیں تو مشتری کے قول کو معتبر قرار دیا جائے۔ لیکن نبی ﷺ

کا یہ ارشاد ہے کہ

"اذاختلف المتبایعان و السلعة قائمة تحالفا و ترادّا"

جب بائع اور مشتری آپس میں مختلف ہو جائیں اور ابھی تک مبیعہ قائم ہے اور وہ ہلاک نہیں ہوا۔ تو بائع اور مشتری دونوں آپس میں قسم کریں گے، ایک کو بھی قسم دی جائے گی اور دوسرے کو بھی قسم دی جائے گی اور بیع کو فسخ کر دیں گے۔ قیمت مشتری کی جیب میں رہے گی اور مبیعہ یعنی وہ کتاب بائع کے ہاتھ میں رہے گی۔

اگر اس مبیعہ کو مشتری نے قبضہ نہیں کیا تو اس اقدام سے پہلے تو یہ حکم، قیاس خفی کے موافق ہے۔ قیاس جلی کے اگرچہ خلاف ہے لیکن قیاسِ خفی کے موافق ہے۔ یہ استحسانِ قیاس ہے۔ اس بنا پر کہ جس طرح ایک اعتبار سے بائع مدعی ہے زیادتِ ثمن کا اور خریدنے والے زیادتِ ثمن کا منکر ہے۔ اسی طرح ایک اعتبار سے مشتری خود مدعی ہے اور بائع منکر ہے۔ وہ اس لحاظ سے کہ مشتری کا دعویٰ یہ ہے کہ جب پانچ روپے میں تمہارے سپرد کروں گا تو تیرے اوپر لازم ہوگا کہ یہ کتاب میرے سپرد کر دے۔ اور بائع کہتا ہے کہ پانچ روپے دینے سے مجھ پر لازم نہیں ہے کہ کتاب تمہیں دے دوں۔ جب تک تم نے دس روپے نہ دیئے ہوں۔ تو اس بنا پر فقہاء یہ کہتے ہیں کہ

" المشتری یدعی وجوب تسلیم المبیعه عند نقد الاقل و البائع ینکره"

خریدنے والا یہ دعویٰ کرتا ہے کہ جب میں پانچ روپے ادا کروں تو تمہیں لازم ہے کہ کتاب مجھے دو۔ اور کہتا ہے کہ پانچ روپے سپرد کرنے پر مجھے لازم نہیں، جب تک تم دس روپے تسلیم نہ کرو۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بائع اور مشتری دونوں میں سے ہر ایک، ایک اعتبار سے مدعی ہے اور ایک اعتبار سے منکر ہے۔

جب بات یہ ہے کہ ہر ایک، ایک اعتبار سے منکر ہے تو منکر کے لئے تو قسم ہے تو دونوں قسم کھائیں گے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جب تک مشتری نے مبیعہ پر قبضہ نہیں کیا ہے اس وقت تک دونوں کو قسم دینا استحسان کے خلاف نہیں ہے۔ قیاس خفی کے خلاف نہیں ہے۔ بلکہ استحسانِ قیاس سے یہ چیز ثابت ہوتی ہے۔

حنفیہ اس بنا پر یہ کہتے ہیں کہ فرض کیجئے کہ خریدنے والا بھی مر گیا اور فروخت کرنے والا بھی مر گیا دونوں کے وارث باقی ہیں ان کے درمیان اس قسم کا تنازعہ بپا ہو گیا۔ ایک نے کہا کہ میرے مورث نے دس روپے میں یہ کتاب بیچی تھی اور دوسرا کہتا ہے کہ میرے مورث نے پانچ روپے میں یہ کتاب خریدی تھی۔ تو یہاں یہ مناسب ہے کہ دونوں قسم اُٹھائیں اور بیع کو فسخ کر دیا جائے۔ اس لئے کہ اصل میں جو حکم ہے وہ ثابت ہے استحسانِ قیاس کی بنا پر، وہ قیاس خفی کے ساتھ مناسب ہے تو اس حکم کو ہم مورثین سے وارثین کی طرف متعدی کر سکتے ہیں۔

یا فرض کیجئے کہ وہ مبیعہ اجارہ کی صورت ہے۔ یعنی ایک شخص نے ایک مکان کرایہ پر دیا۔ اور دوسرے شخص نے کرایہ پر لے لیا لیکن ابھی تک اس مکان پر کرایہ دار کا قبضہ نہیں ہوا ہے۔ اس درمیان میں ان میں تنازعہ برپا ہو گیا۔ مالک مکان کہتا ہے کہ کرایہ جو ہمارے درمیان طے ہوا تھا وہ پچاس روپے ماہوار ہے۔ کرایہ دار کہتا ہے کہ چالیس روپے ماہوار پر سودا ہو گیا تھا۔ ایسی صورت میں بھی دونوں قسم کھائیں گے اور اجارہ کو فسخ کر دیا جائے گا۔ اس وجہ سے کہ بیع کی صورت میں جو دونوں پر قسم ہے وہ استحسانِ قیاس کی بنا پر ثابت ہے اسے ہم اجارہ کی طرف متعدی کر سکتے ہیں۔

اگر ایک نے قسم کھائی اور دوسرے نے نہ کھائی تو جس نے قسم کھائی اس کا مدّعا ثابت ہو جائے گا۔

اور اگر یہ صورت ہے کہ خریدنے والے نے قبضہ کر لیا ہے اور اس کے بعد ان کے درمیان مقدارِ ثمن میں اختلاف واقع ہو گیا ہے اور ابھی تک مبیعہ قائم ہے۔

تو اس صورت میں قیاس کا اور استحسان کا دونوں کا تقاضا یہ ہے کہ مشتری کو قسم کھانا چاہیئے اور بائع کو قسم نہیں کھانی چاہیئے۔ اس لئے کہ یہاں مشتری کا دعویٰ تو نہیں ہے بائع کا ہے یعنی وہ دعویٰ کرتا ہے زیادتِ ثمن کا اور مشتری منکر ہے لیکن نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے کہ

''اذ اختلف المتبایعان و السلعة قائمة تحالفا و ترادٌ''

جب بائع اور مشتری دونوں آپس میں مختلف ہو جائیں اور مبیعہ قائم ہو تو دونوں آپس میں قسم کھائیں اور بیع کو آپس میں فسخ کر دیں۔

تو اس حدیث کی بنا پر ہم اس استحسان اور قیاس سب کو چھوڑ تے ہیں۔ چونکہ یہ حکم اب صرف حدیث کی بنا پر ثابت ہے اس کی تائید میں قیاسِ جلی بھی نہیں ہے قیاسِ خفی بھی نہیں۔ اس لئے اس حکم پر ہم ایک اور جزئیہ کو قیاس نہیں کر سکتے۔ اگر اس قسم کا تنازعہ وارثوں کے درمیان پیدا ہو جائے، مشتری مر گیا ہے۔ اس کے اور بائع کے وارثوں کے درمیان یہ تنازعہ پیدا ہو گیا ہے تو وہاں ہم یہ نہیں کریں گے کہ دونوں وارث قسم کھائیں اور بیع کو فسخ کر دیا جائے بلکہ یہاں مشتری کا وارث قسم کھائے گا۔

یا فرض کیجئے کہ اجارہ کی صورت میں یہ اختلاف پیدا ہو گیا کہ ایک شخص نے اپنا مکان دوسرے کو کرایہ پر دیا اور کرایہ دار نے اس مکان پر قبضہ کیا اور اس میں رہتا ہے۔ اس کے بعد دونوں کے درمیان اختلاف واقع ہو گیا۔ مالکِ مکان کہتا ہے کہ اس کا کرایہ تو پچاس روپے ماہوار طے ہوا ہے اور وہ کہتا ہے کہ نہیں چالیس روپے ماہوار طے ہوا ہے۔ تو یہاں دونوں قسم نہیں کھائیں گے۔ اجارہ کو فسخ نہیں قرار دیا جائے گا۔ بلکہ جو کرایہ دار ہے قسم کھائے گا کہ یہ پچاس روپے ماہوار کرایہ نہیں تھا بلکہ چالیس روپے تھا اور پھر چالیس روپے کرایہ طے ہو جائے گا۔ اگر قسم نہ کھائے تو پچاس روپے کرایہ طے ہو گا۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک حکم اگر ایسا ہے کہ استحسان کی بناء پر ہم نے اسے مان لیا اور وہ استحسان، استحسانِ سنت ہے یا استحسانِ اجماع ہے اور اس کی پشت پر اس کی تائید میں قیاسِ خفی یا قیاسِ جلی کچھ بھی نہیں ہے۔ تو اس پر ہم دوسرے جزئیہ کو قیاس نہیں کر سکتے۔ لیکن اگر ایک حکم استحسان کی بنا پر ثابت ہے اور وہ استحسان، استحسانِ قیاسِ خفی ہے۔ قیاس خفی اس کی تائید میں موجود ہے تو ہم اس پر اور جزئیات کو قیاس کر سکتے ہیں۔ چنانچہ ہم مورثین پر وارثین کو قیاس کر سکتے ہیں۔ اجارہ کو بیع پر قیاس کر سکتے ہیں۔

# وجوب اجتہاد

## قرآن سے:۔

قرآن کریم نے احکام شرع پر غور و فکر کرنے اور اختلافی مسائل میں اصل کی طرف رجوع کرنے کو واجب قرار دیا ہے۔

''فَاعْتَبِرُوْا یٰٓاُولِی الْاَبْصَارِ'' (الحشر۔۲)

ترجمہ: اے آنکھ والو عبرت حاصل کرو۔

''فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِیْ شَیْءٍ فَرُدُّوْہُ اِلَی اللّٰہِ وَالرَّسُوْلِ'' (النساء۔۵۹)

ترجمہ: اے مومنو! اگر کسی معاملے میں تمہارا اختلاف ہو جائے تو اللہ اور اس کے رسول کی طرف رجوع کرو۔

## سنت سے:۔

''اجتھدوا فکل میسر لما خلق لہ''

ترجمہ: اجتہاد کرو کیونکہ جو شخص جس کام کے لئے پیدا کیا جاتا ہے اللہ وہ کام اس کے لئے آسان کر دیتا ہے۔

''اذ احکم الحاکم فاجتھد، ثم اصاب فلہ اجران واذاحکم ذاجتھد ثم اخطأ فلہ اجر''

ترجمہ: جب کوئی حاکم فیصلہ دینے میں صحیح اجتہاد کرے تو اُس کے لئے دو اجر ہیں اور اگر اس نے اجتہاد میں غلطی کی تو اس کے لئے ایک اجر ہے۔

''طلب العلم فریضۃ علیٰ کل مسلم و مسلمۃ''

ترجمہ: علم حاصل کرنا ہر مسلمان مرد و عورت پر فرض ہے۔

ان تمام احادیث میں جد و جہد، طلب علم اور اجتہاد کی ترغیب دی گئی ہے۔

# اجتہاد

## لغوی تعریف

اجتہاد کی لغوی تعریف ہے کوشش۔لیکن اصولِ فقہ اور مآخذ شریعت کی اصطلاح میں اجتہاد کی تعریف یہ ہے کہ

"استقرار النصر فی استنباط الاحکام الشرعیة من الادلّة الشرعیة"

کہ ایک شخص اپنی پوری کوشش اور طاقت کو صرف کرے احکام شرعیہ کے استخراج میں دلائل شرعیہ سے۔یعنی دلائل شرعیہ سے احکام شرعیہ کے استنباط میں ایک شرط ہے کہ اپنی پوری طاقت صرف کرے۔ یہ اجتہاد شرعی کہلاتا ہے۔اجتہاد کی ایک اور تعریف یہ کی گئی ہے "وھو بذل الفقیھة طاقته فی استخراج الحکم الشرعی بحیث یحس عن نفسه العجز عن مزید علیه" یعنی فقیہہ کا "شرعی نظری حکم کے استخراج میں اپنی طاقت صرف کرنا ہے بایں طور کہ اس سے زیادہ طاقت صَرف کرنے سے وہ اپنے آپ کو بے بس پاتا ہو" اجتہاد شرعی کی یہ تعریف نہیں ہے کہ ایک شخص کسی مسئلہ اور واقعہ کے متعلق آزادانہ طور پر رائے قائم کرلے۔اور اس پر کسی دلیل شرعی، کسی نص کی تحدید نہ ہو اور اس کے لئے کوئی ماخذ نہ ہو۔بس آزادانہ طور پر وہ جو بھی چاہے رائے قائم کرے۔ہوسکتا ہے ہم لغت میں اسے اجتہاد کا درجہ دے دیں کہ یہ لغوی اجتہاد ہے۔لیکن جہاں تک مآخذ شرعیہ کے اجتہاد کا تعلق ہے تو اس اجتہاد کو ہم اجتہاد شرعی نہیں کہہ سکتے۔اجتہاد شرعی وہی ہوگا جس کے لئے کوئی ماخذ ہو، دلائل شرعیہ میں سے یعنی کتاب اللہ سے ہو یا سنت رسول اللہ ﷺ سے ہو یا اجماع سے ہو یا قیاس سے ہو۔

## شرائطِ اجتہاد

اجتہاد کے سلسلہ میں کئی شرائط ہیں۔ان کے بغیر اجتہاد نہیں کیا جا سکتا۔ کچھ ضروری شرائط ایسی ہیں کہ جب تک وہ پوری نہ ہوں کسی شخص کو اجتہاد کی صلاحیت کا حامل نہیں قرار دیا

جائے گا اور اس کے اجتہاد کو قبول نہیں کیا جائے گا۔

۱۔ اس سلسلہ میں پہلی شرط یہ ہے کہ ایک شخص کتاب اللہ کی ان آیات کو اچھی طرح سمجھتا ہو جن آیات کا تعلق فقہی اور قانونی احکام سے ہے۔ تقریباً پانچ صد آیات قرآن مجید میں ایسی ہیں جن کا تعلق فقہی اور قانونی احکام سے ہے۔ تو ایک شخص کو ان تمام آیات پر عبور حاصل ہونا چاہیئے۔ اور ان آیات کی تفسیر و تشریح میں پہلے جو کچھ لکھا گیا ہے اسے ان سے واقفیت ہونی چاہیئے۔ اور معلوم ہونا چاہیئے کہ ان میں ناسخ کیا ہے اور منسوخ کیا ہے۔ اگر ایک شخص کو سرے سے قرآن کی ان آیات کے متعلق سرسری سی بھی واقفیت نہ ہو جن کا تعلق فقہی و قانونی احکام سے ہے اور وہ کمر کس کر اجتہاد شروع کر دے تو اس کے اجتہاد کو قبول نہیں کیا جا سکتا۔ اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ وہ ناواقفیت کی بنا پر ایک ایسی آزاد رائے قائم کرے اور ایسا آزاد اجتہاد کرے جو براہِ راست قرآن مجید کے ان قوانین و احکام سے ٹکراتا ہو جو احکام و قوانین ان پانچ صد آیات میں وارد ہوئے ہیں۔

اِسی طرح یہ بھی ضروری ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وہ احادیث جن کا تعلق قانون اور فقہ سے ہے، اِن احادیث سے بھی ایک مجتہد کو واقفیت ہو اور اُسے یہ بھی معلوم ہو کہ یہ احادیث کِس کِس مرتبے کی ہیں۔ یعنی وہ حدیث خبر متواتر ہے، خبر مشہور ہے یا خبر واحد ہے۔ اور پھر یہ کہ اصولِ حدیث کے اعتبار سے یہ روائت کِس پائے کی ہے؟ یہ اِس لئے کہ اگر ایک مجتہد کو اُن احادیث کے متعلق معلومات حاصل نہیں ہوں گی تو وہ صحیح اجتہاد نہیں کر سکے گا۔ اِسی طرح اُسے قیاس کی شرائط کا علم ہو یعنی کن شرائط کی بِنا پر قیاس صحیح ہے اور اگر وہ شرائط موجود نہ ہوں تو قیاس صحیح نہ ہو گا۔

۲۔ دوسری شرط یہ ہے کہ وہ شخص وہ عربی [illegible]ان سے واقف ہو۔ عربی زبان کے استعمالات سے واقف ہو اور اس کو یہ معلوم ہو کہ عربی زبا[illegible] ادب کیا ہے، اسلوب کیا ہے؟ ایک شخص اگر عربی زبان کے استعمال سے ناواقف ہے اس [illegible]لوب کو نہیں جانتا تو ہو سکتا ہے کہ ناواقفیت کی بنا پر وہ ایسی آزاد رائے قائم کر لے جو بالکل[illegible] سے عربی ادب و اسلوب کے خلاف ہو۔

مثلاً نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا

چاہیئے کہ میں تم میں سے کسی شخص کو نہ دیکھوں کہ وہ تکیہ لگائے بیٹھا ہے اور وہ یہ کہتا ہے کہ بس جو کچھ بھی کتاب اللہ میں ہے اسے تو ہم مانتے ہیں اور اس کے سوا جو کچھ ہے وہ میں نہیں مانتا۔ اس حقیقت کو اچھی طرح جان لو کہ مجھے قرآن بھی دیا گیا ہے اور اس قرآن کے مثل اور وحی بھی میرے پاس آتی ہے۔ کچھ اور بھی دیا گیا ہے۔ اس لئے تمہیں قرآن کی پیروی بھی کرنا ہوگی اور میری سنت کی پیروی بھی کرنا ہوگی۔ اب یہاں پر الفاظ یہ ہیں کہ

"لا الفین احد کم"

"چاہیئے کہ تم میں سے میں کسی شخص کو نہ پاؤں"....اب یہاں سے ڈاکٹر فضل الرحمٰن صاحب نے یہ سوال اٹھایا ہے کہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ حدیث سرے سے رسول اللہ ﷺ سے ثابت نہیں ہے۔ بلکہ بعد میں امام شافعیؒ وغیرہ نے اس حدیث کو اپنی طرف سے گھڑ لیا ہے اس لئے کہ ان کو ضرورت تھی نظریہ حدیث کی۔ اور ڈاکٹر صاحب کی دلیل یہ ہے کہ یہاں پر نبی اکرم ﷺ نے خطاب فرمایا ہے کہ

"لا اجدنّ احد کم"

کہ میں تم میں سے کسی ایک کو نہ پاؤں۔ تو اس کا مطلب یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ کو یہ خدشہ تھا اور وہ یہ جانتے تھی کہ میرے صحابہؓ میں سے بعض لوگ ایسے پائے جائیں گے کہ وہ میری سنت سے انکار کریں گے۔ یہ حدیث تو صحابہ کرامؓ کی انتہائی تذلیل و توہین کے مترادف ہے، اس سے صحابہ کرامؓ کی توہین کا پہلو نکلتا ہے کہ میرے صحابہ کرامؓ میں سے بعض لوگ ایسے ہوں گے لہٰذا حضور ﷺ ان کو خطاب کرتے ہیں کہ میں تمہیں نہ دیکھوں کہ تم ایک حدیث کے متعلق یہ کہو۔

صحابہ کرامؓ جو نبی اکرم ﷺ کا اس قدر احترام کرتے تھے اس قدر آپ ﷺ کے مطیع تھے، ان کے متعلق ہم کیسے یہ فرض کریں کہ ان میں سے بھی ایسے لوگ پائے جا سکتے ہیں کہ وہ بحیثیت مجموعی سنتِ رسول اکرم ﷺ کو رد کر دیں اور نبی اکرم ﷺ کو اس قسم کی تنبیہ کی ضرورت پڑ جائے۔

یہ سارا استدلال ڈاکٹر فضل الرحمٰن کا اس بات پر مبنی ہے کہ وہ عربی زبان کے اسلوب سے واقف نہیں ہیں۔

حقیقت میں اس مقام پر نبی اکرم ﷺ نے جو کچھ بیان کیا ہے وہ تعریض کے طور پر ہے۔ بظاہر روئے سخن تو ہے ان لوگوں کی طرف جو نبی اکرم ﷺ کے زمانہ میں موجود تھے لیکن ان کا اصل اشارہ ان کی طرف تھا جو بعد میں آنے والے تھے۔ مطلب یہ تھا کہ میری امت میں ایسے لوگ نہ پائے جائیں جن کی یہ حرکت ہو۔ اس کی مثال بالکل ایسی ہے کہ

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

"وَ لَقَدْ اُوْحِیَ اِلَیْکَ وَاِلَی الَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِکَ لَئِنْ اَشْرَکْتَ لَیَحْبَطَنَّ عَمَلُکَ وَلَتَکُوْنَنَّ مِنَ الْخَاسِرِیْنَ" (الزمر۔۶۵)

کہ تیری طرف یہ وحی کی گئی ہے کہ تو اگر شرک کرے تو تیرا عمل تباہ ہو جائے گا۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ نبی اکرم ﷺ سے شرک کا صدور ممکن تھا اور اللہ کی نظر میں اس کا امکان تھا اور اس بنا پر ان کو ڈرایا گیا کہ اگر تو نے شرک کیا تو تیرے اعمال کو تباہ کر دیا جائے گا۔ اگر یہ منشاء ہوتا تو پھر قرآن مجید سے خود توہینِ رسالت کا پہلو نکلتا ہے درحقیقت یہ تعریض ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ تیری امت میں ایسے لوگ نہ پائے جائیں جو شرک کے مرتکب ہوں۔ نبی اکرم ﷺ جو سرورِ کائنات ہیں ان کو معاف نہیں کیا جا سکتا اگر وہ شرک کا ارتکاب کریں تو کوئی دوسرا شخص کس طریقہ سے معاف کیا جائے گا۔

نبی اکرم ﷺ کے کلام میں بھی اسی طریقہ سے تعریض ہے لیکن ڈاکٹر فضل الرحمٰن اس تعریض کو نہیں سمجھے۔ وہ اسلوبِ بیان سے ناواقف ہیں، انہوں نے اس طرح کی آزادانہ اجتہادی رائے قائم کر لی جس کی کوئی بنیاد نہیں ہے۔

## اجتہاد کا حکم

اجتہاد کا حکم یہ ہے کہ مجتہد جب کوئی اجتہاد کرتا ہے اور اپنی پوری طاقت اور کوشش کسی خاص حکم شرعی کے معلوم کرنے میں صرف کرتا ہے تو وہ اپنے گمانِ غالب کی بنا پر اپنے متعلق یہ رائے قائم کرتا ہے کہ میں حق تک پہنچ گیا۔ لیکن یہ رائے یقینی نہیں ہے کہ ایک مجتہد اپنی اجتہادی کوششوں کے نتیجہ میں لازماً حق کو پہنچ جائے۔ بلکہ مجتہد کی رائے میں جس طریقہ سے صحت کا احتمال ہوتا ہے اسی طریقہ سے خطا کا بھی احتمال ہوتا ہے۔

## معتزلہ کی رائے

بعض لوگوں کا یہ خیال ہے کہ ہر مجتہد مصیب ہے وہ حق تک پہنچا ہوا ہے اور کسی مجتہد کے اجتہادی رائے قائم کرنے میں خطا کا احتمال نہیں ہے۔

لیکن اہل السنّت والجماعت کا خیال یہ ہے کہ ایک مجتہد کی اجتہادی رائے میں جس طرح صحت کا احتمال ہے اسی طرح خطا کا احتمال بھی ہے۔

مجتہد کی اجتہادی رائے کے بارے میں اہل السنّت اور معتزلہ کا اختلاف اس امر پر مبنی ہے کہ اگر مجتہدین کے درمیان اختلاف واقع ہو جائے تو اختلاف کے مقام میں حق ایک ہوتا ہے یا مقام اختلاف میں حق متعدد ہوتا ہے؟

اہل السنّت والجماعت کا یہ خیال ہے کہ اختلاف کے موضع میں حق ایک ہی ہوتا ہے۔ اب جس مجتہد کی اجتہادی رائے اس حق کے مطابق ہے وہ تو حق تک پہنچ چکا ہے وہ مجتہد مصیب ہے اور اس کی اجتہادی رائے کے متعلق ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ بالکل حق کے مطابق ہے اور صحیح ہے۔

اور جس مجتہد نے اپنی اجتہادی رائے قائم کرتے ہوئے اس حق کی مخالفت کی اس کی رائے اس حق کے خلاف پڑ گئی ہے تو وہ مخطی ہے اور اس نے اجتہادی رائے قائم کرنے میں خطا کا ارتکاب کیا۔

لیکن معتزلہ کہتے ہیں کہ مقام اختلاف میں حق متعدد ہے۔ یعنی ہر ایک مجتہد کا قول حق ہے اس لئے مجتہد کے اجتہادی رائے میں خطا کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔

یہ اختلاف بھی ایک اور اختلاف پر مبنی ہے اور وہ یہ ہے کہ ہر واقعہ میں اور ہر مسئلہ میں جو اجتہادی حیثیت رکھتا ہو اس کے بارے میں اللہ کی طرف سے ایک متعین حکم ہے یا کسی واقعہ اور مسئلہ کے متعلق اللہ تعالیٰ کی طرف سے کوئی متعین حکم نہیں ہے۔ بلکہ اللہ تعالیٰ نے اس قسم کے اجتہادی واقعات اور مسائل کے متعلق مجمل طور پر یہ حکم دیا ہے کہ اس مسئلہ کے بارے میں میرا حکم وہی ہے جس پر ایک مجتہد اجتہادی رائے کی بنا پر پہنچ جائے بس وہی میرا حکم ہے۔

بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ اجتہادی واقعات اور مسائل کے بارے میں اللہ تعالیٰ کے ہاں کوئی ایک متعین حکم نہیں ہے۔ بلکہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ فیصلہ کیا گیا ہے کہ مجتہد اپنی اجتہادی

رائے کے ذریعہ جس نتیجہ پر پہنچ جائے وہ میرا حکم ہے۔ اس وجہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہر مجتہد اپنی اجتہادی رائے قائم کرتے وقت مصیب ہے اور حق تک پہنچا ہوا ہے اور اس کی رائے اللہ تعالیٰ کے اس مجمل حکم کے موافق ہے۔

لیکن اہل السنت والجماعت کا قول یہ ہے کہ ہر ایک اجتہادی مسئلہ اور ہر ایک جزوی واقعہ کے متعلق، واقعہ اور نفس الامر میں اللہ کی طرف سے ایک متعین حکم ہوتا ہے۔ اب مجتہد اگر اپنی اجتہادی رائے کے ذریعہ سے اپنے فیصلے میں اس متعین حکم کے مطابق ہو جاتا ہے تو وہ مجتہد مصیب ہے اور اگر مجتہد نے ایک ایسی اجتہادی رائے قائم کر لی جو اللہ کے نزدیک واقعہ اور نفس الامر میں اس متعین حکم کے خلاف ہے تو وہ مجتہد مخطی ہے۔

اس سلسلہ میں وہ رائے صحیح معلوم ہوتی ہے جو اہل السنت والجماعت کی ہے۔ یعنی ہر واقعہ میں اور ہر ایک مسئلہ میں اللہ تعالیٰ کا ایک حکم ہوتا ہے اور مجتہد کبھی خطا کو پہنچ جاتا ہے اور کبھی مصیب ہوتا ہے۔ چنانچہ

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے حضرت داؤد علیہ السلام اور حضرت سلیمان علیہ السلام کا تذکرہ کیا ہے اور فرمایا ہے کہ

"وَدَاوٗدَ وَ سُلَيْمٰنَ اِذْ يَحْكُمٰنِ فِي الْحَرْثِ اِذْ نَفَشَتْ فِيْهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَ كُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِيْنَ ٥ فَفَهَّمْنٰهَا سُلَيْمٰنَ ، وَ كُلًّا اٰتَيْنَا حُكْمًا وَّ عِلْمًا" (الانبیاء۔ ۷۸۔۷۹)

کہ یاد کرو داؤد اور سلیمان علیہ السلام کو جب کہ وہ فصل اور کھیتی کے بارے میں فیصلہ کر دیا کرتے تھے کہ ایک شخص کے مویشی اور بکریاں کسی کے کھیت میں گھس گئے اور اس کے کھیت کا نقصان ہوا۔ جب داؤدؑ کے ہاں مقدمہ پیش ہوا اور اس فصل کے نقصان کا اندازہ لگایا گیا تو معلوم ہوا کہ اس فصل کا اتنا نقصان ہوا ہے، اس نقصان کی تلافی اس طرح ہو سکتی ہے کہ یہ تمام مویشی اور بکریاں اس فصل کے مالک کو دے دی جائیں۔ چنانچہ داؤد علیہ السلام نے یہ فیصلہ کیا۔ حضرت سلیمانؑ نے اس کے خلاف دوسرا حکم فرمایا کہ اس وقت تک یہ مویشی مالک زمین کو دے دیے جائیں اور یہ ان مویشیوں اور بکریوں کے دودھ وغیرہ سے فائدہ اٹھائے اور دوسری طرف یہ زمین

اور فصل مویشیوں کے مالک کے حوالہ کر دی جائے وہ اس فصل کی حفاظت کرتا رہے۔ جب یہ فصل اپنے اصل مقام تک پہنچ جائے اس کی سابقہ کیفیت ہو جائے تو زمین، زمین کے مالک کو واپس کی جائے اور مویشی ان کے مالک کو واپس کر دیئے جائیں۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ

''وَ دَاوٗدَ وَ سُلَیْمٰنَ اِذْ یَحْكُمٰنِ فِی الْحَرْثِ''(الانبیاء ۷۸-۷۹)

یاد کرو داؤد اور سلیمان علیہ السلام کو جب وہ کھیتی کے بارے میں فیصلہ کر لیا کرتے تھے۔

''وَ كُنَّا لِحُكْمِهِمْ شٰهِدِیْنَ''

اور ہم ان کے فیصلے کے وقت حاضر تھے ان کے فیصلے ہمیں معلوم تھے۔

''فَفَهَّمْنٰهَا سُلَیْمٰنَ'' پس ہم نے سلیمانؑ کو وہ صحیح فیصلہ سمجھا دیا۔

''وَ كُلًّا اٰتَیْنَا حُكْمًا وَّ عِلْمًا''

اور حضرت داؤد علیہ السلام اور حضرت سلیمان علیہ السلام ان میں سے ہر ایک کو ہم نے قوتِ فیصلہ دی تھی اور ہر ایک کو ہم نے علم دیا تھا۔

اس سے صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ مجتہد اجتہادی مسئلہ میں اگر کوئی رائے قائم کرتا ہے تو وہ مخطی بھی ہو سکتا ہے اور مصیب بھی ہو سکتا ہے۔ چنانچہ اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ سلیمان علیہ السلام اپنے اجتہادی فیصلہ میں مصیب تھے اور حضرت داؤد علیہ السلام اپنے اجتہادی فیصلہ میں مخطی تھے۔

لیکن اس قسم کا اختلاف ان اجتہادی اختلافات میں ہے اور ان اجتہادی مسائل میں ہے جو جزئی اور فروعی قسم کے مسائل ہیں۔ جن کا تعلق فقہ اور قانون سے ہے۔ لیکن وہ مسائل جو اعتقادی ہیں اور جن کا تعلق ضروریاتِ دین میں سے ہے تو ان میں اگر اختلاف پیدا ہو جائے گا تو اس صورت میں ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ جو مجتہد خطا کر جائے وہ معذور ہے۔

بلکہ ان مسائل کے بارے میں ہم یہ کہتے ہیں کہ جو حق پر پہنچ جائے وہ تو ہدایت پر ہے اور جس نے حق کی خلاف ورزی کی اور اس نے ضروریات دین کا انکار کیا پھر وہ مجتہد یا تو قاصر ہے یا گمراہ ہے۔ جس طرح خوارج و شیعہ و معتزلہ وغیرہ۔

لیکن جو مسائل جزئی اور فروعی مسائل ہیں تو ایسے مسائل میں اگر مجتہدین کے درمیان

کوئی اختلاف پیدا ہو جائے تو جو مجتہد حق تک پہنچ جائے اس کے دو اجر ہیں۔ اور جس مجتہد نے اجتہادی رائے قائم کرتے ہوئے خطا کی تو اس کا ایک اجر ہے۔

لیکن بعض لوگوں نے یہ رائے قائم کی ہے اور یہ سوال اٹھایا ہے کہ بعض کلامی مسائل ایسے ہیں کہ ان میں اشاعرہ اور ماتریدیہ کا اختلاف موجود ہے۔ حالانکہ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ اشاعرہ اور ماتریدیہ میں سے ایک گروہ تو حق پر ہے اور ایک گروہ یا کافر ہے یا گمراہ ہے۔ بلکہ اشاعرہ اور ماتریدیہ دونوں حق پر ہیں۔ اور ان میں کسی کے متعلق کفر یا ضلالت کی رائے قائم نہیں کی جا سکتی۔ حالانکہ ان کے اختلافات بعض کلامی مسائل کے متعلق بھی موجود ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ کلامی مسائل کے بارے میں ان کے جو اختلافات ہیں ان کی حیثیت بھی حقیقت میں اصولی اختلافات کی نہیں ہے بلکہ ان اختلافات کی حیثیت زیادہ سے زیادہ نزاع لفظی کی ہے یا ان اختلافات کی حیثیت بھی فروعی یا جزئی مسائل کی ہے۔

## ماتریدیہ اور اشاعرہ کا اختلاف (بہ سلسلہ ایمان)

مثال کے طور پر ایک مسئلہ یہ ہے جس کے بارے میں ماتریدیہ اور اشاعرہ کا اختلاف ہے کہ ایمان کی حقیقت کیا ہے؟ اور کیا ایمان میں اضافہ اور نقصان ہو سکتا ہے یا ایمان زیادتی اور نقصان قبول کرنے کے قابل نہیں ہے؟ تو ماتریدیہ کہتے ہیں کہ

"**الایمان لا یزید و لا ینقص**" کہ ایمان میں نہ اضافہ ہو سکتا ہے اور نہ کمی ہو سکتی ہے۔

وہ ایمان کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ ایمان کی حقیقت صرف تصدیق بالقلب ہے یعنی دل سے کسی چیز کی تصدیق کرنا اور اس کے متعلق یقین کرنا۔ بس یہی ایمان ہے اس میں اضافہ اور کمی کی گنجائش نہیں ہے۔

اشاعرہ کا جہاں تک تعلق ہے وہ یہ کہتے ہیں کہ

"**الایمان یزید و ینقص**"

کہ ایمان میں کمی اور اضافہ ہو سکتا ہے اور وہ ایمان کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ

"**اقرار باللسان و تصدیق بالقلب و عمل بالجوارح**

و الاعضاء''

کہ ایمان کی حقیقت یہ ہے کہ وہ دل کے ذریعہ سے یقین اور ایمان کے ذریعہ سے اقرار اور جوارح اور اعضاء کے ذریعہ سے اعمال، ان کے مجموعہ کا نام ایمان ہے۔

ظاہر بات ہے کہ اعمال میں اضافہ یا کمی ہوسکتی ہے تو اعمال کے اضافہ اور کمی کی بنا پر ایمان میں بھی اضافہ اور کمی ہوسکتی ہے۔

لیکن اس اختلاف کا نتیجہ سوائے اختلاف لفظی کے اور کچھ نہیں ہے۔ اس لئے کہ اشاعرہ اور ماتریدیہ دونوں اس پر متفق ہیں کہ اگر کوئی شخص دل میں یقین رکھتا ہے اور زبان سے اقرار کرتا ہے لیکن وہ اعمال سرانجام نہیں دیتا یعنی اعمال صالحہ اس کے مفقود ہیں اور مرتکبِ کبائر ہے۔ تو ایسے شخص کے متعلق ماتریدیہ اور اشاعرہ میں سے کوئی بھی نہیں کہتا کہ یہ دائرہ اسلام سے باہر ہے۔ اشاعرہ اور ماتریدیہ دونوں کہتے ہیں کہ وہ مومن ہے اور مسلمان ہے۔ اس کو نہ ہم اسلام سے خارج قرار دیتے ہیں جس طرح معتزلہ اور خوارج کا مسئلہ ہے۔ اور اس میں بھی اتفاق ہے کہ مرتکب کبائر فاسق ہے اور وہ بڑی مدت تک عذاب کا مستحق ہے چاہے تو اللہ تعالیٰ اسے بخش دے اور چاہے تو عذاب دے، اس رائے پر بھی اتفاق ہے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اختلاف زیادہ سے زیادہ ایک لفظی قسم کا اختلاف ہے۔

اشاعرہ یہ کہتے ہیں کہ عمل صالح ایمان کا جزو ہے یعنی عمل صالح ایمان کا جزو مقوی نہیں ہے بلکہ عمل صالح ایمان کا جزو متمم اور مکمل ہے۔ یعنی عمل صالح کی بنا پر ایک شخص کے ایمان میں اضافہ تو ہوسکتا ہے لیکن عمل صالح کی نفی کے ذریعہ سے ایک شخص کے ایمان کی نفی نہیں ہوسکتی۔

اصل میں یہ اختلاف اس پر مبنی ہے کہ ایمان کی تعریفیں دو ہیں۔

۱۔ ایک تو وہ فقہی اور قانونی ایمان ہے جس کی بنا پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ وہ کون سا شخص ہے جس کو ہم اسلامی ریاست میں مسلم شہری کے حقوق دیں۔

۲۔ اور ایک وہ ایمان ہے جو آخرت میں اللہ تعالیٰ کے ہاں معتبر ہے اور جس کے وجود کی بنا پر آخرت میں یہ فیصلہ ہوتا ہے کہ وہ مومن ہے یا غیر مومن ہے۔

ماتریدیہ نے جو یہ بیان کیا ہے کہ ایمان میں اضافہ اور نقصان نہیں ہے وہ فقہی اور

قانونی ایمان کے متعلق یہ رائے قائم کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر ایک شخص اگر ادنیٰ درجہ کا مسلمان ہے اور دوسرا اعلیٰ درجہ کا مومن ہے لیکن دونوں اپنے قانونی شہری حقوق کے لحاظ سے مساوی ہیں۔ اور اس لحاظ سے ایک مومن اور دوسرے مومن میں فرق نہیں کیا جا سکتا کہ ایک کے اعمال بہت ہی اچھے ہیں اور دوسرے کے اعمال خراب ہیں۔ اس بنا پر ان کے قانونی حقوق آپس میں مختلف ہیں۔

اور اشاعرہ نے بحث کی ہے اس ایمان سے جو اللہ تعالیٰ کے ہاں قیامت میں معتبر ہے۔ اب ظاہر بات ہے کہ حقیقی ایمان میں قوت اور ضعف کے لحاظ سے بہر حال تفاوت موجود ہے۔

حنفیہ یہ کہتے ہیں اور بعض لوگوں کا سوال ہے کہ جب ایمان میں اضافہ اور نقصان نہیں ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ایمان میں اضافہ اور نقصان کمیت اور مقدار کے لحاظ سے نہیں ہے، اس لئے کہ جب تک قرآن مجید کی آیات نازل ہوتی رہیں، نبی اکرم ﷺ پر نئی وحی آتی رہی تو مومن بہ کے لحاظ سے ایمان میں اضافہ ہوسکتا تھا کہ آج پچاس آیتیں ہیں تو کل ساٹھ آیتیں ہیں، پرسوں ستر آیتیں ہیں تو اس طرح وہ چیزیں جن پر ایمان لانا ضروری ہے وہ چیزیں دن بدن بڑھتی جا رہی تھیں اس لئے ایمان میں بھی متعلقات کے لحاظ سے اضافہ ہو رہا تھا۔ لیکن جس وقت قرآن مجید کی آیات مکمل ہوگئیں اور نبی اکرم ﷺ کا انتقال ہو گیا تو اس کے بعد وہ چیزیں جو متعلقات ایمان میں سے ہیں ان میں اضافہ کی کوئی گنجائش نہ رہی۔ تو مومن بہ کے لحاظ سے ایمان میں اضافہ اور نقصان کی گنجائش ''من حیث الکمیت'' نہیں ہے۔

اور ماتریدیہ جو یہ کہتے ہیں کہ ایمان میں اضافہ اور نقصان ہوسکتا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ ''من حیث الکیفیت'' کیفیت کے لحاظ سے اور قوت وضعف کے اعتبار سے اس میں تفاوت ہوسکتا ہے۔ پھر بھی بہر حال یہ نزاع، نزاع لفظی ہے۔

اسی طرح ماتریدیہ اور اشاعرہ میں ایک دوسرا نزاع یہ ہے کہ

''ھل یجوز للرجل ان یستثنی بایمانه''

کیا ایک شخص کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ اپنے ایمان کے ساتھ استثناء لگائے یعنی وہ یہ کہے کہ ''انا مومن انشاء اللہ'' ایک شخص اپنے ایمان کے اظہار کے لئے انشاء اللہ کہہ سکتا ہے یا نہیں؟

ماتریدیہ کا یہ خیال ہے کہ وہ اپنے ایمان کے ساتھ انشاء اللہ کہے بلکہ یہ کہے کہ ''انا مؤمن حقا'' میں قطعی طور پر مومن ہوں۔

اشاعرہ کہتے ہیں کہ ایک شخص کے لئے یہ بہتر ہے کہ وہ اپنے ایمان کے ساتھ ''انشاء اللہ'' لگائے کہ ''انا مؤمن انشاء اللہ'' یعنی ''انشاء اللہ'' میں مومن ہوں۔

یہ اختلاف بھی صرف ایک لفظی اختلاف ہے۔ اس لئے کہ ایک تو وہ ایمان ہے جو سردست انسان کے دل میں موجود ہے جس کی بنا پر قانونی اور فقہی احکام مرتب ہوتے ہیں۔ اس قسم کے ایمان کے وجود میں تو کسی قسم کے شک وشبہ کی گنجائش نہیں ہے۔ ماتریدیہ کا مطلب یہ ہے کہ ایک شخص جب یہ کہتا ہے کہ میں مومن ہوں یعنی میرے دل میں وہ ایمان موجود ہے سردست جس کی بنا پر میں مومن ہوں اور میں ایک مسلم معاشرہ میں شامل ہوں اور مجھے وہ تمام قانونی اور فقہی حقوق حاصل ہیں۔ اب ظاہر بات ہے کہ اس کے ساتھ ''انشاء اللہ'' لگانے کے کوئی معنی نہیں ہیں۔ اس لئے کہ اس قسم کی کیفیت کا وجود تو بالکل ایک شخص کے سامنے ہے اور ایک شخص جانتا ہے کہ یہ کیفیت مجھے حاصل ہے تو وہ ''انشاء اللہ'' کیوں لگائے۔

اشاعرہ کا منشا یہ ہے کہ وہ ایمان جس پر آخرت میں نجات کا دارومدار ہے یہ وہ ایمان ہے جو زندگی کے آخری جز میں باقی رہنے والا ہے۔ اب ایک شخص کو یہ معلوم نہیں ہے کہ مستقبل میں جب میری زندگی کا آخری وقت ہوگا اس وقت میں ایمان کی صفت پر قائم بھی ہوں گا یا نہیں۔ اس وجہ سے وہ یہ کہے گا کہ ''انا مؤمن انشاء اللہ'' اس سے معلوم یہ ہوتا ہے کہ اشاعرہ اور ماتریدیہ کے درمیان کلامی مسائل میں جو اختلافات ہیں ان اختلافات کی حیثیت فروعی اختلافات کی ہے یا زیادہ سے زیادہ جزئی اور فروعی اختلافات کی ہے۔ وہ نظریاتی اختلاف نہیں ہیں اور ان اختلافات کی بنا پر نئے مسائل مرتب نہیں ہوتے۔

## معتزلہ، خوارج اور اہل السنۃ والجماعۃ کے اختلافات

لیکن معتزلہ اور خوارج کے اختلافات اہل السنت والجماعت کے ساتھ حقیقت میں اصولی اور نظریاتی اختلافات ہیں۔

ا۔ایمان کے مسئلہ کو لیجئے۔معتزلہ اور خوارج کے نزدیک ایمان کی تعریف یہ ہے

**''تصدیق بالقلب و اقرار باللسان و عمل بالارکان''**

دل سے تصدیق، زبان سے اقرار اور جوارح و اعضاء کے اعتبار سے عمل۔ وہ عمل کو ایمان کے لئے جزو مقوم سمجھتے ہیں۔اسی بنا پر معتزلہ اور خوارج دونوں نے یہ رائے قائم کی ہے کہ اگر ایک شخص مرتکب کبائر ہے تو وہ دائرہ اسلام سے خارج ہو جاتا ہے۔

معتزلہ کہتے ہیں کہ کافر بھی نہیں ہے بلکہ مؤمن اور کافر کے درمیان جو واسطہ یا درجہ ہے یعنی فاسق، وہ فاسق ہے۔اسے نہ ہم مومن قرار دے سکتے ہیں اور نہ کافر قرار دے سکتے ہیں۔

خوارج کہتے ہیں کہ قطعی طور پر کافر ہے۔

لیکن اہل السنّت والجماعت کہتے ہیں کہ ارتکابِ کبائر کی بنا پر ایک شخص دائرہ اسلام سے خارج نہیں ہوتا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اہل السنّت والجماعت اور معتزلہ و خوارج کے درمیان اختلاف ایک اصولی اور نظریاتی اختلاف ہے۔

اور اسی اختلاف پر پھر یہ اختلاف بھی مبنی ہے کہ اہل السنّت والجماعت یہ کہتے ہیں کہ مرتکب کبائر ہمیشہ ہمیشہ کے لئے دوزخ میں رہے گا۔

اس کے ساتھ ساتھ ایک اور اختلاف اس مسئلہ میں یہ ہے کہ ایک علت میں تخصیص جائز ہے یا نہیں؟ یعنی کسی شخص کے لئے یہ بات کہنے کی گنجائش ہے کہ میری علت تو فلاں مقام پر موجود تھی لیکن وہاں اگر حکم موجود نہیں ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وہاں ایک مانع موجود ہے اور مانع کی بنا پر وہ حکم موجود نہیں ہے ورنہ میری علت تو بالکل بدستور موجود ہے۔ کیا اِس قسم کی علت کی تخصیص جائز ہے یا نہیں ہے؟

بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ علت شرعیہ کی تخصیص جائز ہے یعنی یہ ہو سکتا ہے کہ ایک مقام پر علت موجود ہو لیکن وہاں حکم موجود نہ ہو۔ اس بنا پر کہ حکم کے وجوب میں ایک قسم کا مانع موجود ہے۔اور بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ علت میں تخصیص جائز نہیں ہے۔ جہاں حکم موجود نہیں ہے تو سمجھنا چاہیئے کہ وہاں علت بھی موجود نہیں ہے۔

## مثال

اس اختلاف کی مثال یہ ہے کہ اگر ایک شخص کے حلق میں زبردستی پانی ٹپکایا جائے حالانکہ وہ روزہ دار ہے۔ تو زبردستی کے اس فعل کی بناپر روزہ دار کا روزہ باقی رہا یا ٹوٹ گیا؟ حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اس شخص کا روزہ ٹوٹ گیا۔ اس لئے کہ روزہ کے ٹوٹنے اور افطار کی جو علت ہے وہ یہی ہے کہ صوم کی حقیقت اور صوم کا رکن یعنی "الامساک عن المفطرات" کھانے، پینے اور مجامعت سے رک جانا۔ اب یہاں پینے سے یہ شخص رکا نہیں بلکہ اس شخص کے پیٹ میں پانی داخل ہو گیا۔ جب رکن صوم فوت ہوا تو اس شخص کا روزہ جاتا رہا۔

یہاں اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایک شخص اگر روزہ کو بھول چکا ہے اور نسیان کی بناپر وہ کچھ کھا پی لے تو پھر مناسب یہ ہے کہ اس شخص کا روزہ بھی ٹوٹ جائے۔ اس لئے کہ رکن صوم جس طرح اکراہ کی صورت میں فوت ہو چکا ہے اسی طرح سے نسیان کی صورت میں بھی فوت ہو چکا ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ نسیان کی صورت میں اس شخص کا روزہ بدستور موجود ہے۔ حنفیہ میں سے وہ گروہ جو یہ کہتا ہے کہ علت شرعیہ میں تخصیص جائز ہے وہ کہتا ہے کہ اگرچہ یہاں علت فسادِ صوم موجود ہے۔ اس لئے کہ رکنِ صوم فوت ہو چکا ہے۔ اس شخص نے پانی پی لیا ہے لیکن ہم حکم نہیں کرتے کہ اس شخص کا روزہ جاتا رہا اس لئے کہ یہاں ایک مانع موجود ہے۔ اور مانع نبی اکرم ﷺ کی وہ حدیث ہے جس کی روایت حضرت ابو ہریرہؓ نے کی ہے۔ حضرت ابو ہریرہؓ نے فرمایا ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے اس شخص کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا جس نے یہ بیان دیا تھا کہ میں نے بحالتِ نسیان کچھ کھا پی لیا۔ حضور ﷺ نے فرمایا کہ

"قم علی صومک فانما اطعمک اللہ و سقاک"

تم اپنے روزہ کو مکمل کر لو اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے تمہیں کھانا کھلایا اور پانی پلایا ہے۔

تو یہ حدیث مانع ہے ورنہ حقیقت میں فسادِ صوم کی جو علت ہے وہ موجود ہے۔ اسی مانع کی بناپر ہم فسادِ صوم کا حکم نہیں کرتے۔

حنفیہ کا وہ گروہ جو علت میں تخصیص کو جائز نہیں سمجھتا وہ یہ کہتا ہے کہ یہاں حقیقت میں علت موجود نہیں ہے۔ بلکہ علتِ فسادِ صوم امساک کا فوات ہے یعنی امساک بندے کی جانب سے فوت ہو۔ اور نسیان تو ایک عارضہ ہے جو براہِ راست صاحبِ شرع کی طرف سے ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ایک شخص کے دل سے روزہ کی یاد کو نکال دیا۔ اس لئے اس قسم کا فواتِ امساک حقیقت میں فسادِ صوم کی علت نہیں ہے۔ یہاں اگر حکم موجود نہیں ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کی علت موجود نہیں ہے۔

## موانع کی اقسام

وہ چیز جو حکم کو منع کرتی ہے اِس کو مانع کہتے ہیں اور اِس کی پانچ اقسام ہیں۔

ا۔ پہلی قسم یہ ہے کہ

"مانع یمنع انعقاد العلة"

وہ مانع، وہ رکاوٹ جو انعقادِ علت کی مانع ہے یعنی اس مانع کا تقاضا یہ ہے کہ جب تک یہ مانع موجود ہے اس وقت کوئی چیز سرے سے علت ہے ہی نہیں۔

مثال کے طور پر ایک شخص اگر کسی آزاد شخص کو بیچے تو اس آزاد شخص کا بیچنا حقیقت میں سرے سے ثبوتِ ملک کے لئے علت نہیں ہے۔ اس لئے کہ ایک بیع، ثبوت ملک کے لئے علت اس وقت بن سکتا ہے جبکہ بیع، بیع مال ہو۔ اور آزاد شخص چونکہ مال نہیں ہے اس لئے اس قسم کی بیع حقیقت میں ثبوتِ ملک کے لئے علت نہیں ہے۔ یہ ہے مثال اس مانع کی جو انعقادِ علت کو روکتی ہے۔

۲۔ دوسری قسم کا مانع وہ ہے

"یمنع تمام العلة"

جو انعقادِ علت کا مانع تو نہ ہو لیکن وہ تمام علت کا مانع ہو یعنی جب تک وہ مانع موجود ہو اس وقت تک وہ علت مکمل نہ ہو اس علت کی تکمیل نہ ہو۔

اس کی مثال یہ ہے کہ

"بیع مال الغیر بغیر اذنہ"

ایک شخص دوسرے شخص کے مال کو بیچتا ہے لیکن اس کی اجازت کے بغیر بیچتا ہے۔اس نے اجازت نہیں لی۔اب یہاں بیع موجود ہے اور بیعِ مال بھی ہے۔بیع مال بذاتِ خود ثبوتِ ملک کی علت ہے لیکن یہ علت مکمل نہیں ہے۔یہ علت مکمل تب ہوگی جبکہ مالک کی طرف سے اجازت مل جائے گی۔تو مالک کی اجازت نہ ہونے کی بنا پر یہ علت، علت کاملہ نہیں ہے بلکہ علتِ ناقصہ ہے۔کبھی مانع انعقادِ علت کے لئے مانع ہوتا ہے اور کبھی کبھی مانع تکمیلِ علت سے مانع ہوتا ہے۔

۳۔اور تیسری قسم کا مانع یہ ہے کہ

"مانع یمنع ابتداء الحکم"

کہ ایک ایسا مانع ہے جو ابتداءِ حکم کو روکتا ہے۔یعنی جب تک یہ مانع موجود ہے اس وقت تک سرے سے حکم موجود نہیں ہوتا۔

اب یہ مانع ان لوگوں کے نزدیک تو معتبر ہے جو تخصیص علت کے قائل ہیں۔یہ ہوسکتا ہے کہ علت موجود بھی ہو اور مکمل بھی ہو لیکن اس کے باوجود وہ حکم موجود نہ ہو اور اس سلسلہ میں ایک مانع ہو۔

خیارِ شرط

اس کی مثال ہے کہ

ایک شخص حبان ابن منقذ ابن عمرو انصاری نبی اکرم ﷺ کے پاس آئے اور کہا کہ یا رسول اللہ ﷺ!

"انی اغبن فی البیاعات کثیرا"

میں خرید و فروخت کے سلسلہ میں بہت زیادہ فریب کھاتا ہوں۔

"ولا بدلی منھا"

اور تجارت کے بغیر میرے لئے کوئی چارہ کار بھی نہیں ہے۔یہ میرے لئے ذریعہ معاش ہے۔

نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ

"اذا بایعت فقل لا خلابة ولی اللخیار ثلاثة ایام"

جب تم خرید وفروخت کا کاروبار کرتے ہو تو لوگوں سے یہ کہتے رہو کہ "لا خلابة" کہ بھئی ہم تجارتی کاروبار تو کریں گے لیکن ایک دوسرے کو دھوکہ دینے کی کوشش نہیں کریں گے اور ساتھ ساتھ یہ بھی کہو کہ "لی الخیار ثلاثة ایام" کہ میرے لئے تین دن کا اختیار ہے۔ پھر تین دن میں تم اپنے دوستوں سے اور رشتہ داروں سے مشورہ کر سکتے ہو اگر اس بیع میں تمہارے لئے فائدہ ہے تو اس بیع کو جاری رکھو ورنہ اسے فسخ کر دو۔

خیار شرط کے تین دن جب تک گزرے نہیں ہیں اس وقت تک اس مبیعہ میں خریدنے والے کی ملکیت ثابت نہیں ہو سکتی۔ لیکن جب وہ دن گزر جائیں اور اب وہ شخص خیار شرط کو استعمال کرے تو بیع ختم ہو جائے گی۔ اگر خیار شرط کو استعمال نہیں کیا بلکہ بیع کی اجازت دے دی تو خریدار کی ملکیت میں اور بائع کی ملکیت ثمن میں ثابت ہو جائے گی۔

اب یہ وہ مانع ہے جو ثبوتِ بیع کے لئے ابتدائے حکم کا مانع ہے۔ لیکن وہ فقہا جن کے نزدیک علتِ شرعیہ میں تخصیص جائز نہیں ہے یہ کہتے ہیں کہ یہاں حقیقت میں علت بتامہ موجود نہیں ہے بلکہ یہ مانع، حقیقت میں تکمیل علت کی مانع ہے۔ اور بیع اس وقت مکمل علت بنے گی جب اس کے ساتھ خیارِ شرط کو ساقط کر دیا جائے۔

۴۔ "یمنع بقاء الحکم"

جو ابتداء حکم کے لئے تو مانع نہیں ہے لیکن وہ بقائے حکم کے لئے مانع ہے۔

اس کی مثال خیار رؤیت ہے۔

یعنی اگر ایک شخص نے کسی چیز کو خرید لیا ہے اور ابھی تک اس نے اس چیز کو دیکھا نہیں ہے تو اگر چہ خریدنے کے ساتھ ہی اس کی ملکیت اس مبیعہ میں ثابت ہو جائے گی لیکن ابھی تک اس ملکیت کی بقاء اس پر منحصر ہے کہ دیکھنے کے بعد وہ اس چیز کو پسند کرے لیکن دیکھنے کے بعد اگر یہ مشتری اس چیز کو ناپسند کرے تو بیع کا خاتمہ ہو جائے گا۔ تو وہ خیار رؤیت ابتدائے ملک کے لئے تو مانع نہیں ہے لیکن بقائے ملک کے لئے مانع ہے۔

اس سلسلہ میں بھی ایک تنازعہ پیدا ہو گیا تھا۔

حضرت طلحہؓ بن عبیداللہ اور حضرت عثمانؓ کے درمیان یہ تنازعہ پیدا ہوا کہ حضرت عثمانؓ نے ایک زمین، حضرت طلحہؓ پر بیچی اور حضرت عثمانؓ نے پھر کہا کہ مجھے خیار ہے اس لئے کہ میں نے وہ زمین تجھ پر بیچی لیکن اس کو خود اب تک دیکھا نہیں ہے۔

حضرت طلحہؓ نے کہا کہ خیار میرے لئے ہے اس لئے کہ میں نے خرید لی اور ابھی تک اس کو دیکھا نہیں۔ پھر ان دونوں نے جبیر بن مطعمؓ کو کہا کہ آپ ہمارے درمیان فیصلہ کر دیں۔ جبیر بن مطعمؓ نے کہا کہ عثمانؓ کے لئے خیار نہیں ہے اور طلحہؓ کے لئے خیار ہے۔ یعنی خیار رؤیت بائع کے لئے نہیں ہے مشتری کے لئے ہے۔ خیار رؤیت یہ ایک ایسا مانع ہے جو بقائے ملک کو منع کرتا ہے لیکن ثبوتِ ملک کو منع نہیں کرتا۔

۵۔ پانچویں قسم کا مانع وہ ہے۔

"یمنع لزوم الحکم"

جو حکم کے لزوم کو منع کرتا ہے۔ اس کی مثال خیار عیب ہے۔ ایک شخص نے ایک چیز کو خرید لیا اور اس میں کوئی عیب پایا گیا اور وہ عیب ایسا عیب ہے جس کی بناء پر تجارت پیشہ لوگوں کے نزدیک اس شئے کی قیمت میں کمی واقع ہوتی ہے۔ تو اس عیب کے پائے جانے کے بعد مشتری کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اس بیع کو فسخ کر دے۔ اور اس مبیعہ کو بائع کی طرف لوٹا دے اور اس سے کہے کہ مجھے اپنے ثمن واپس دے دو۔

خیارِ عیب ثبوتِ ملک کو منع نہیں کرتا وہ بقائے ملک کو منع نہیں کرتا لیکن وہ لزومِ ملک کو منع کرتا ہے۔

جو لوگ علت شرعیہ میں تخصص کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ موانع پانچ ہیں اور جو لوگ علت شرعیہ میں تخصیص کے قائل نہیں ہیں وہ کہتے ہیں کہ موانع چار ہیں۔ یعنی وہ مانع جو ابتدائے حکم کو منع کرتا ہے یہ مانع اُن کے نزدیک حقیقت میں کہ وہ تمامِ علت کو منع کرتا ہے اور یہ اس میں داخل کرتے ہیں۔

# احکام

حکم میں کئی چیزوں کی ضرورت ہے۔ حاکم، محکوم علیہ، محکوم بہ اور صفت محکوم بہ۔

## حاکم

تمام اہل شرع کے نزدیک اللہ تعالیٰ حاکم ہے اور اس میں معتزلہ، خوارج اور اہلِ سنت وغیرہ کسی کا بھی اختلاف نہیں ہے بلکہ شرعی احکام اور شرعی قوانین کا حاکم اللہ تعالیٰ ہے۔ وہی کسی چیز کو حلال قرار دینے والا ہے، واجب قرار دینے والا، فرض قرار دینے والا ہے۔ اس میں کسی قسم کا اختلاف نہیں ہے۔ اور محکوم علیہ یعنی جس پر حکم کیا جاتا ہے وہ ہے مکلف۔ تو مکلف کی بحث آگے آئے گی۔

احکام کی چار اقسام ہیں۔

## ا۔ حقوق اللہ

ایک تو ہیں حقوق اللہ یعنی وہ احکام جو خالصۃً اللہ تعالیٰ کے حقوق ہیں۔ یعنی ان کے ساتھ کسی ایک مخصوص شخص کی مصلحت متعلق نہ ہو۔ بلکہ وہ ایسے احکام ہوں کہ جن سے علی العموم تمام بندوں اور تمام انسانوں کے مصالح متعلق ہوں۔ اس قسم کے احکام کو حقوق اللہ کہا جاتا ہے۔

مثال کے طور پر نماز، زکوٰۃ اور حرمتِ زنا وغیرہ۔ یہ ایسے احکام ہیں جو خالصۃً اللہ تعالیٰ کے حقوق ہیں اور ان سے کسی ایک مخصوص شخص کی مصلحت متعلق نہیں ہے۔ بلکہ نماز اور زکوٰۃ کی مشروعیت اور وجوب میں اور زنا کی حرمت کے ساتھ بحیثیت مجموعی پوری امت کے مصالح متعلق ہیں۔

## ۲۔ حقوق العباد

وہ حقوق جو بندوں کے حقوق ہیں اور خالصۃً بندوں کے ہیں۔ اس کی مثال بالکل یہ ہے

**"کضمان المتلفات"**

یعنی ایک شخص اگر دوسرے کے مال کو غصب کرلے تو جب تک وہ مال اس کے پاس باقی ہے تو غاصب پر لازم ہے کہ اصل مالک کو اصل مال واپس لوٹائے۔ اگر وہ مال اس کے پاس

باقی نہیں ہے تو اس پر لازم ہے کہ وہ اس کے مثل دے۔ اگر وہ مال مغصوب ایسا مال ہے جو ذوات الامثال میں سے ہے۔ مثال کے طور پر ایک شخص نے دوسرے سے گندم زبردستی چھین لی، جو یا چاول چھین لئے تو وہ اس کے مثل واپس کرے۔ اگر ایک ایسی چیز کو غصب کیا ہے جو ذوات الامثال میں سے نہیں ہے بلکہ ذوات القیم میں سے ہے یعنی ایک ایسی چیز ہے جس کے احاد اور افراد میں بہت زیادہ تفاوت پایا جاتا ہے۔ مثلاً ایک شخص نے دوسرے سے بھیڑ چھین لئے، بکری چھین لی، اب ایک بکری اور دوسری کے درمیان حد درجہ تفاوت موجود ہے۔ ایسی صورت میں اس پر لازم ہے کہ وہ اس کی طرف قیمت لوٹائے۔

مغصوبات کے ضمان کا تعلق خالصۃً حقوق العباد سے ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ اگر بندہ اپنی طرف سے اسے معاف کرتا ہے کہ میں اس غاصب سے مطالبہ نہیں کرتا تو پھر غاصب پر نہ تو مثل کی تسلیم لازم ہے اور نہ قیمت کی تسلیم لازم ہے۔ ہاں اگر مطالبہ کرتا ہے تو اس پر ضمان لازم ہے۔

## ۳۔ دائرۃ بین حقوق اللہ و حقوق العباد

(جن میں اللہ تعالیٰ کا حق بندے کے حق پر غالب ہوتا ہے)

ان میں دو اعتبارات ہوتے ہیں یعنی ایک جہت سے وہ حقوق اللہ ہیں اور ایک جہت سے حقوق العباد۔ لیکن اللہ تعالیٰ کا حق ان میں غالب ہوتا ہے۔

اس کی مثال حدِ قذف ہے۔ ایک شخص اگر کسی پاکدامن عورت یا کسی مرد کو زنا کی گالی دے تو ایسی صورت میں اگر اس کے پاس چار گواہ نہیں ہیں تو گالی دینے والے پر اسی کوڑے پڑیں گے۔ حد قذف میں ایک طرف تو اللہ تعالیٰ کا حق ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے اس پاک دامن شخص کی عزت اور ناموس کو محفوظ کر دیا تھا اور اس عزت اور ناموس کی پردہ دری کو اللہ تعالیٰ نے حرام قرار دیا تھا۔ اب اس شخص نے جب کسی شخص پر زنا کی جھوٹی تہمت بغیر کسی ثبوت کے لگا دی تو اس نے گویا اللہ تعالیٰ کے اس حق کو ختم کر دیا۔ اس بنا پر ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ حق اللہ ہے۔ لیکن اس لحاظ سے کہ ایک شخص جب دوسرے پر زنا کی تہمت لگائے تو اس طرح اس شخص کو عار حاصل ہو گیا اور وہ بدنام ہو گیا اور معاشرہ میں اس کی حیثیت گر گئی۔ اب معاشرہ میں اپنی حیثیت عرفی کو بحال کرنے

کی خاطر اس کی ضرورت ہے کہ الزام لگانے والے پر حد جاری کی جائے اور اسے سزا دی جائے۔
اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حد قذف میں ایک اعتبار سے بندہ کا حق ہے اور دوسرے اعتبار سے حد قذف میں اللہ کا حق ہے لیکن اللہ تعالیٰ کا حق غالب ہے۔

حنفیہؒ اسی بنا پر یہ کہتے ہیں کہ حد قذف میں میراث جاری نہیں ہوسکتی اور حد قذف کو بندہ معاف نہیں کرسکتا۔ یعنی ایک شخص نے اگر یہ کہا کہ ہاں فلاں شخص نے مجھے زنا کی گالی تو دی تھی لیکن میں اسے معاف کرتا ہوں لہٰذا اب یہ اسی کوڑوں کی سزا گالی دینے والے پر جاری نہیں ہونی چاہیئے۔ تو یہ شخص اُس گالی دینے والے کو معاف نہیں کرسکتا۔ عدالت کہے گی کہ اسی کوڑوں کی سزا تو اسے ملے گی ہی۔ یہ تو اللہ تعالیٰ کا حق ہے اور اس میں غالب ہے۔ فرض کیجئے کہ ایک شخص نے دوسرے شخص کو گالی دی اب وہ شخص مر گیا اس کے بعد اس کا وارث کہتا ہے کہ میں مطالبہ کرتا ہوں کہ میرے باپ کو فلاں نے گالی دی تھی۔ تو وراثتاً وہ شخص مطالبہ نہیں کرسکتا۔

شافعیہؒ کہتے ہیں کہ حد قذف میں بندہ کا حق غالب ہے۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ مقذوف عفو بھی کرسکتا ہے۔ اگر مقذوف مر گیا تو اس کا بیٹا یا رشتہ دار بھی مطالبہ کرسکتا ہے۔ تو اس میں وراثت بھی جاری ہے۔

### ۴۔ دائرة بين حقوق الله و حقوق العباد

### (جن میں بندے کا حق اللہ تعالیٰ کے حق پر غالب ہے)

اور چوتھی قسم وہ ایک ایسے حق کی ہے جس میں اللہ تعالیٰ کا بھی حق ہے اور بندہ کا بھی حق ہے لیکن بندہ کا حق غالب ہے، اس کی مثال ہے قصاص۔

اب قصاص سے اللہ کا حق بھی متعلق ہے اس لئے کہ وہ شخص جس کی زندگی کو قاتل نے ختم کیا اس شخص کی زندگی میں اللہ تعالیٰ کا حق تھا اس لئے کہ اگر وہ زندہ رہتا تو ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ کی عبادت کرتا۔ اور اس شخص نے اس کی زندگی کو ختم کر کے اللہ تعالیٰ کی عبادت کی گنجائش ختم کر دی۔ اور اس کے ساتھ ساتھ اس میں بندہ کا بھی حق ہے۔ اس لئے کہ اگر وہ زندہ رہتا تو اس مقتول کے وارث اور رشتہ داروں کو اس کی زندگی سے فائدہ پہنچتا۔ اب اس نے اس کو ختم کر دیا ہے تو اس طرح ان کے فائدہ اٹھانے کے مواقع ختم ہو گئے۔ لیکن قصاص میں بندہ کا حق غالب ہے۔

اسی بنا پر حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اگر مقتول کے وارث قصاص کو معاف کرنا چاہیں تو وہ معاف کر سکتے ہیں۔ اس کے مقابلہ میں خون بہا پر راضی ہو سکتے ہیں۔ وہ اگر سوال نہ اٹھائیں اور کہیں کہ ہم اسے معاف کرتے ہیں تو قاتل سے قصاص نہیں لیا جائے گا۔ اس لحاظ سے احکام شرعیہ ان چار اقسام پر منقسم ہیں جن کا بیان کر دیا گیا ہے۔

جہاں تک حقوق اللہ کا تعلق ہے ان کی پھر آٹھ اقسام ہیں۔

## ۱۔ حقوق اللہ (عبادت خالصہ)

پہلی قسم یہ ہے کہ وہ حقوق اللہ خالصۂ عبادات ہیں۔ کہ جن کی مشروعیت کا مقصد تقرب الی اللہ ہے۔ اور تقرب الی اللہ کے علاوہ ان حقوق اور عبادات کی کوئی دوسری حیثیت اور جہت نہ ہو۔ اسے کہتے ہیں عباداتِ خالصہ۔ عبادات خالصہ پھر تین اقسام کی ہیں۔ اصول، لواحق اور زوائد۔

۱۔ اصول میں تصدیق بالقلب کو شمار کرتے ہیں۔ یعنی دل سے کسی چیز کے متعلق یقین کرنا۔ یہ تو اصول میں سے یعنی عبادات کا اصل الاصول ہے۔

۲۔ زبان سے اقرار لواحق میں سے ہے۔ اس لئے کہ زبان کا اقرار تصدیق کا قائم مقام بنتا ہے۔ تصدیق امر باطن ہے۔ ہمیں نہیں معلوم کہ کسی شخص کے دل میں تصدیق ہے یا نہیں۔ کوئی شخص اللہ کی توحید اور محمد ﷺ کی رسالت اور آخرت کے عقیدہ کے متعلق یقین رکھتا ہے یا نہیں رکھتا۔ لیکن زبان سے اقرار اس تصدیق کا قائمقام ہے۔ اس لحاظ سے ہم یہ کہتے ہیں کہ اقرار لواحق میں سے ہے اور اس کے بعد ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص چھوٹا ہے یا نابالغ ہے، اب وہ مر جاتا ہے اور اس کے ماں باپ مسلمان ہیں تو اس بچہ کو بھی ماں باپ کی تبعیت سے مسلمان قرار دیا جائے گا۔ اب یہاں پر مسلمان والدین کی تبعیت اقرار کے قائمقام ہے تو یہ بھی لواحق میں سے ہے۔ اسی طرح اگر ایک چھوٹے لڑکے کو دارالحرب سے دارالاسلام میں قید کر دیا گیا اور اس کے والدین دارالحرب میں موجود تھے۔ یا ایک لڑکا گم شدہ ہے اسے کہیں پایا گیا۔ اب معلوم نہیں کہ یہ کس کا لڑکا ہے اب وہ مر گیا۔ تو اس کے متعلق یہ حکم دیا جائے گا کہ وہ مسلمان ہے تبعیت دار۔ یعنی دارالاسلام کی تبعیت میں وہ مسلمان ہے۔ تو دارالاسلام اور والدین مسلمین کی تبعیت، یہ اقرار

کے قائمقام ہے تو یہ بھی لواحق میں سے ہے۔

۳۔ نماز اور زکوٰۃ اور حج وغیرہ زوائد میں سے ہیں۔ یعنی یہ وہ فروع ہیں عبادات میں جو اسی ایمان اور اقرار پر مرتب ہیں۔ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ ہم یہ کہیں کہ ان عبادات میں صلوٰۃ اصول میں سے ہے یعنی اصل ہے۔ اور زکوٰۃ کے متعلق ہم یہ کہیں کہ یہ لواحق میں سے ہے، اس لئے کہ زکوٰۃ کا تعلق مال سے ہے اور صلوٰۃ کا تعلق بدن سے ہے۔ اور مال چونکہ بدن کا تابع ہے اس لئے کہ مال حقیقت میں نفس کی حفاظت کا ذریعہ ہے۔ تو وہ فریضہ جو مال سے متعلق ہے لواحق میں سے ہے۔ اور جو فریضہ بدن سے متعلق ہے وہ اصول میں سے ہے۔ اس لحاظ سے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ نفل نماز، نفل روزے اور زکوٰۃ وغیرہ یہ فروع اور زوائد میں سے ہیں۔ اور زکوٰۃ اور صوم وغیرہ لواحق میں سے ہیں۔

## ۲۔ حقوق اللہ (العقوبات خالصةً کاملة)

حقوق اللہ کی دوسری قسم العقوبات خالصة کاملة ہے یعنی وہ عقوبات جو خالصۃً اور مکمل طور پر عقوبات ہیں۔ جن میں کوئی دوسری حیثیت موجود نہ ہو۔ اس کی مثال حدود ہیں۔ یعنی حد زنا اور شراب نوشی کی حد عقوبات خالصہ ہیں۔ خالصۃً ان میں سزا کی حیثیت موجود ہے اور معاصی سے زجر کی بنا پر اور نافرمانی سے روکنے کے لئے اللہ تعالیٰ نے ان حدود کو مشروع کیا ہے۔

## ۳۔ حقوق اللہ (العقوبات خالصةً ناقصة)

اور تیسری قسم العقوبات خالصة ناقصة ہے
یعنی وہ عقوبات جو خالصۃً عقوبات ہوں اور ناقص ہوں۔

اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے اگر اپنے باپ کو قتل کیا یا کسی دوسرے رشتہ دار کو قتل کیا تو یہ قاتل اس مقتول رشتہ دار کی میراث سے محروم رہے گا۔ اب قاتل کا اپنے مقتول رشتہ دار کی میراث سے محروم ہونا، یہ بھی ایک حکم شرعی ہے اور اس کی حیثیت عقوبت کی ہے۔ لیکن حدود کے مقابلہ میں یہ عقوبت، عقوبتِ ناقصہ ہے اس لئے کہ حدود کے ذریعہ سے ایک انسان کو بدنی سزا ملتی ہے اور میراث سے محروم رہنا یہ ایک مالی سزا ہے اور مالی سزا بدنی سزا سے کمتر ہے۔ اس بنا پر ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ عقوباتِ ناقصہ میں سے ہے۔ اسی وجہ سے ایک بچہ اگر شراب پی لے تو اس پر حد

جاری نہیں ہوسکتی لیکن ایک لڑکا اگر کسی رشتہ دار کو قتل کرے تو وہ لڑکا بھی وراثت سے محروم رہے گا۔ تو لڑکا نابالغ ہونے کی بنا پر اگرچہ عقوبات کاملہ کا مستحق نہیں ہے لیکن ناقص عقوبات کا سزاوار ہے۔

۴۔ کفارات (ایک اعتبار سے عبادت اور دوسرے اعتبار سے عقوبت)

اللہ تعالیٰ کے حقوق میں سے چوتھی قسم وہ ہے جو من وجہ عبادت کی حیثیت رکھتی ہے اور ایک اعتبار سے عقوبت کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس کی مثال کفارۃ ہے۔ مثلاً قتل خطا کا کفارہ، قسم کا کفارہ اور ظہار کا کفارہ۔ یہ کفارات ایک اعتبار سے تو عبادات ہیں اس لئے کہ کفارہ کی ادائیگی کے سلسلہ میں ایک شخص کو روزے رکھنا پڑتے ہیں یا مسکینوں کو کھانا کھلانا پڑتا ہے اور یا غلام کو آزاد کرنا پڑتا ہے۔ اب غلام کو آزاد کرنا، مسکینوں کو کھانا کھلانا یا کپڑے پہنانا اور روزے رکھنا، یہ سارے کے سارے افعال عبادات کی قبیل سے ہیں۔ تو اس اعتبار سے کفارات عبادت کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اور اس اعتبار سے کہ کفارہ کو اللہ تعالیٰ نے لازم قرار دیا ہے اور یہ کسی نافرمانی یا معصیت کے ارتکاب کی سزا کے طور پر ادا کیا جاتا ہے، اس وجہ سے کفارات میں سزا اور عقوبت کا پہلو موجود ہے۔ جس طرح نافرمانی اور معصیت کے ارتکاب کے نتیجہ میں حدود جاری ہوتے ہیں اسی طرح بعض معاصی کے نتیجہ میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے کفارہ کا حکم دیا جاتا ہے۔ مثلاً ظہار کے متعلق اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ

"اَلَّذِیْنَ یُظٰھِرُوْنَ مِنْکُمْ مِّنْ نِّسَآئِھِمْ مَّا ھُنَّ اُمَّھٰتِھِمْ اِنْ اُمَّھٰتُھُمْ اِلَّا الّٰٓیِٔ وَلَدْنَھُمْ وَ اِنَّھُمْ لَیَقُوْلُوْنَ مُنْکَرًا مِّنَ الْقَوْلِ وَ زُوْرًا" (المجادلہ۔۲)

اور وہ لوگ جو اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں وہ حقیقت میں ان کی مائیں نہیں ہوتیں اور وہ جو یہ کہتے ہیں کہ تمہاری حیثیت وہی ہے جو میری ماں کی ہے تو وہ حقیقت میں ایک غلط اور جھوٹی بات کہتے ہیں۔

اس جھوٹی بات کہنے کے نتیجہ میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس پر کفارۂ ظہار لازم ہے۔ اب جھوٹی بات اللہ تعالیٰ کی ایک معصیت اور نافرمانی ہے۔ اور اس کی سزا کے طور پر اللہ تعالیٰ نے کفارہ ظہار کو لازم قرار دیا ہے۔

ایک اور مقام پر اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ

"وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ اَنْ يَّقْتُلَ مُؤْمِنًا اِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَّ دِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ اِلٰى اَهْلِهٖ۔ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللّٰهِ" (النساء۔۹۲)

کسی مسلمان کی شان کے ساتھ یہ مناسب نہیں ہے کہ کسی مسلمان کو قتل کرے مگر نادانستہ طور پر۔ اور جس شخص نے کسی مومن کو نادانستہ قتل کیا پس اس پر ایک مومن غلام کو آزاد کرنا لازم ہے اور اس پر خون بہا لازم ہے اور وہ خون بہا اس مقتول کے وارثوں کے سپرد کیا جائے گا۔ اگر وہ کسی مومن غلام یا لونڈی کو آزاد کرنے کی قدرت نہیں رکھتا تو اس پر پے در پے دو مہینوں کے روزے رکھنا لازم ہیں۔

قتل خطا میں ایک قسم کی بے احتیاطی ہوتی ہے۔ کہ ایک شخص بے احتیاطی کی بنا پر کسی مومن کو قتل کرتا ہے۔ اب بے احتیاطی بجائے خود ایک کوتاہی ہے اور اس کوتاہی کی تلافی کے لئے اللہ تعالیٰ نے یہ کفارہ مقرر کیا ہے۔

اسی طرح کفارۂ یمین لازم آتا ہے۔ اس لئے کہ ایک شخص نے جب اللہ تعالیٰ کو گواہ قرار دیا اور اللہ تعالیٰ کا نام لے کر ایک شخص نے کہا کہ میں یہ کام نہیں کروں گا۔ اس کے بعد جب وہ حانث ہوتا ہے تو وہ اللہ تعالیٰ کے نام کی بے حرمتی کرتا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کے نام یا صفت کی بے حرمتی کے نتیجہ میں اس پر کفارۂ یمین لازم آتا ہے۔

اس لحاظ سے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ کفارات میں عبادت کی حیثیت بھی موجود ہے اور کفارات میں عقوبت کی حیثیت بھی موجود ہے۔

## ۵۔ حقوق اللہ (عبادة فيها معنى المؤنة)

پانچویں قسم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا حق ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ

"عبادة فيها معنى المؤنة"

کہ وہ عبادت ہو لیکن اس میں مؤنت کا مفہوم ہو۔ یعنی اس میں اور بندوں کی طرف سے اس پر جو ذمہ داری عائد ہے اس ذمہ داری کی حیثیت بھی اس میں معتبر ہو۔

اس کی مثال صدقہ فطر ہے۔ اگر ہم یہ دیکھیں کہ صدقہ فطر کے اعتبار سے ایک شخص اپنے مال کا ایک متعین حصہ فقراء اور مساکین کے سپرد کرتا ہے اور مال کے اس حصہ سے فقراء اور مساکین کی ضرورت پوری ہوتی ہے تو اس اعتبار سے ہم یہ کہتے ہیں کہ صدقہ فطر عبادت ہے لیکن اس لحاظ سے ہے کہ ایک شخص پر اس کا اپنا صدقہ فطر واجب ہے اور ان چھوٹے چھوٹے بچوں کا صدقہ فطر واجب ہے جن کی ذمہ داری اس پر ہے اور ان کی ولایت اس پر قائم ہے تو اس لحاظ سے ہم یہ کہتے ہیں کہ

"عبادة فيها معنى المؤنة"

کہ یہ عبادت ہے جس میں مؤنت کا مفہوم ہے۔ جس طریقہ سے ایک شخص پر اپنے بچوں کا نفقہ واجب ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ مالی ذمہ داری ہے۔ اسی طرح مالی ذمہ داری کے طور پر ایک شخص پر اپنے چھوٹے بچوں کی طرف سے صدقہ فطر بھی واجب ہے۔ یہ "عبادة فيها معنى المؤنة" ہے۔

## ۶۔ حقوق اللہ (چھٹی قسم)

حقوق اللہ کی چھٹی قسم یہ ہے کہ

"مؤنة فيها معنى العبادة"

کہ وہ مالی ذمہ داری ہو اور اس میں عبادت کا مفہوم ہو۔

اس کی مثال عشر ہے۔ اس حیثیت میں کہ عشر ایک انسان پر زمین کی پیداوار میں سے لازم آتا ہے۔ زمین کی پیداوار میں سے دسواں حصہ یا زمین کی پیداوار میں سے بیسواں حصہ ایک شخص پر لازم آتا ہے۔ چونکہ اس کا تعلق زمین کی پیداوار کے ساتھ ہے اس لحاظ سے عشر ایک مالی ذمہ داری ہے۔ اس وجہ سے اگر ایک شخص قصداً اور ارادتاً ایک زمین کی کاشتکاری نہیں کرتا، زمین میں بیج نہیں ڈالتا اور زمین کو اسی طریقہ سے اس نے روک رکھا ہے اور وہ زمین حکومت کی طرف سے سپرد کردہ ہے تو ایسی زمین حکومت اس سے واپس لے کر کسی اور شخص کے حوالہ کرے گی تا کہ دوسرا شخص اس کی مالی ذمہ داری کو ادا کرے۔ لیکن اس اعتبار سے کہ عشر کا مصرف وہی ہے جو زکوۃ کا مصرف ہے اور زکوۃ عبادت ہے۔ جب مصرف کے اعتبار سے عشر بھی زکوۃ

کے مماثل ہے تو اس لحاظ سے یہ بھی عبادت ہے۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ عشر لازم ہوتا ہے مسلمانوں پر اور مسلمان حقیقت میں عبادت کے اہل ہیں۔ اس اعتبار سے ہم کہتے ہیں کہ عشر یہ ہے '' **مؤنة فيها معنى العبادة** ''۔ یعنی یہ ایک مالی ذمہ داری ہے اور حکومت کی طرف سے اس کی ادائیگی کا مطالبہ کیا جاتا ہے لیکن اس میں عبادت کا مفہوم موجود ہے۔

## ۷۔ حقوق اللہ (ساتویں قسم)

'' **مؤنة فيها معنى العقوبة** ''

یعنی یہ ایک قسم کی مالی ذمہ داری ہے اور اس میں ایک اعتبار سزا کا ہے۔ اس کی مثال خراج ہے۔ کہ بعض زمینیں ایسی ہوتی ہیں جن پر حکومت کی طرف سے خراج اور مالیہ لازم ہوتا ہے۔ اس اعتبار سے کہ زمین کے ساتھ یہ ایک مالی ذمہ داری متعلق ہے جس طریقہ سے عشر مالی ذمہ داری ہے، اس لحاظ سے تو ہم یہ کہتے ہیں کہ جس طرح عشر کی حیثیت مؤنۃ کی ہے یعنی مالی ذمہ داری کی ہے۔ اور زمین کے ساتھ متعلقہ لگان کی ہے۔ اسی طرح خراج کی بھی یہی حیثیت ہے۔

لیکن جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ابتداء کسی مسلمان پر خراج مقرر نہیں کیا جا سکتا بلکہ خراج ابتداء کسی غیر مسلم ذمّی پر مقرر کیا جاتا ہے۔ اور یہ اس لئے اس پر مقرر کیا جاتا ہے کہ وہ کفر پر اصرار کرتا ہے۔ تو اس ذمی سے عشر نہیں لیا جاتا بلکہ اس سے خراج لیا جاتا ہے۔ اسی بنا پر خراج کا وہ مصرف نہیں ہے جو عشر کا ہے۔ عشر کے مصارف تو وہی ہیں جو زکوٰۃ کے مصارف ہیں۔ لیکن خراج کے مصارف وہ ہیں جو جزیہ کے مصارف ہیں۔ جس طرح جزیہ اسلامی حکومت کی ضروریات اور اخراجات پر صرف ہوتا ہے اسی طرح وہاں خراج بھی صرف ہوتا ہے۔ لیکن عشر اور زکوٰۃ کے لئے تو متعینہ مصارف ہیں۔ فقراء اور مساکین وغیرہ۔ اس اعتبار سے خراج، جزیہ کے مماثل ہے۔ جس طرح جزیہ میں عقوبت کا مفہوم موجود ہے۔ اگرچہ وہ مالی ذمہ داری ہے اسی طرح خراج میں بھی عقوبت کا مفہوم موجود ہے اگرچہ یہ مالی ذمہ داری ہے۔

## ۸۔ حقوق اللہ (آٹھویں قسم)

یہ ایک ایسا حق ہے جو بذات خود ثابت ہے اور جو کسی کے ذمہ متعلق نہیں ہے۔ بذات خود ایک مال میں اللہ کی طرف سے ایک حق ثابت ہے۔

اس کی مثال مالِ غنیمت اور معدنیات میں خمس ہے۔ لوگ اگر جہاد کریں اور جنگ کے میدان میں منقولہ اموال ان کو حاصل ہوں تو ان منقولہ اموال کو غنیمت قرار دیا جائے گا۔ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ مالِ غنیمت پورے کو پورا اللہ تعالیٰ کا حق ہوتا اور وہ سب اسلامی حکومت کے بیت المال میں داخل ہوتا لیکن اللہ تعالیٰ نے محض اپنے فضل و کرم کی بنا پر اس مالِ غنیمت کے چار حصے تو مجاہدین کو دے دیئے ہیں اور پانچویں حصہ کو اپنے لئے مخصوص رکھا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے

''وَاعْلَمُوْا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَیْءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ وَ لِلرَّسُوْلِ وَلِذِی الْقُرْبٰی وَالْیَتٰمٰی وَ الْمَسٰكِیْنِ وَ ابْنِ السَّبِیْلِ''

(الانفال۔۴۱)

اور اس حقیقت کو اچھی طرح تم جان لو کہ جو کچھ تم مالِ غنیمت میں سے حاصل کر چکے ہو تو اللہ تعالیٰ کے لئے اس کا پانچواں حصہ ہے۔ یہ اللہ، اُس کے رسول اور یتیموں اور مسکینوں اور مسافروں کے لئے ہے۔

مفسرین کا اس پر اتفاق ہے کہ

'' ذکر اللہ تعالیٰ ھٰھنا للتبرک''

کہ اللہ تعالیٰ کا ذکر اس مقام پر تبرک کے لئے ہے اور اس اعتبار سے ہے کہ غنیمت کے پانچویں حصہ کا اصل مالک اللہ تعالیٰ ہے اور وہ جس طرح چاہتا ہے اسی طریقہ سے حکم دے سکتا ہے ۔ جہاں بھی اللہ تعالیٰ چاہے اسی طریقہ سے یہ خرچ ہوگا اور رسول اللہ ﷺ کا حصہ وہ نبی اکرم ﷺ کی وفات کے بعد ختم ہوا۔ اور وہ حصہ جو ذوی القربیٰ کے لئے ہے، وہ حصہ بھی رسول اللہ ﷺ کی وفات کے بعد باقی نہیں رہا۔ اب یتیموں اور مسکینوں اور مسافروں کے حصے بدستور موجود ہیں۔

اسی طرح معدنیات یعنی سونے، چاندی یا لوہے اور فولاد وغیرہ کی کانیں اگر کہیں پائی جائیں تو ان میں سے پانچواں حصہ بیت المال میں داخل ہوگا۔ لیکن باقی جو چار حصے ہیں وہ اسی شخص کے ہیں جو ان کو پالے۔ پوری کی پوری معدنیات بیت المال میں داخل نہیں ہوں گی۔

### اصل اور خلف

عبادات میں بعض عبادات ایسی بھی ہیں جو اصالۃً مشروع ہیں یعنی مستقل بالذات ان

کی حیثیت عبادت کی ہے اور بعض عبادات ایسی ہیں جن کی حیثیت خلف کی ہے۔ یعنی قائم مقام کی حیثیت رکھتی ہیں۔

مثال کے طور پر وضو اور تیمّم ہیں۔ اب اس میں اختلاف ہے کہ یہاں اصل کیا ہے اور خلف کیا ہے؟

امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ پانی اصل ہے اور مٹی کی حیثیت خلف کی ہے۔ لیکن جہاں تک تیمّم اور وضو کا تعلق ہے ان میں سے ہر ایک کی حیثیت بذاتِ خود طہارت مطلقہ کی ہے۔ پانی کے وجود کے وقت وضو طہارت مطلقہ ہے اور پانی کے عدم کے وقت تیمّم طہارت مطلقہ ہے۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے جب تیمّم کا حکم دیا ہے تو اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی فرمایا ہے کہ

**"مَا یُرِیْدُ اللّٰهُ لِیَجْعَلَ عَلَیْكُمْ مِّنْ حَرَجٍ وَّ لٰكِنْ یُّرِیْدُ لِیُطَهِّرَكُمْ" (المائدہ-۶)**

اللہ تعالیٰ یہ نہیں چاہتا کہ اللہ تمہارے اوپر کوئی حرج ڈالے، تمہیں تکلیف اور مشقت میں ڈالے۔ لیکن اللہ تعالیٰ یہ چاہتا ہے کہ تمہیں پاک کر دے۔

یہاں طہارت کا لفظ تیمّم کے ساتھ مطلق ذکر کیا گیا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جس طرح وضو طہارتِ مطلقہ ہے۔ اسی طرح تیمّم بھی طہارت مطلقہ ہے۔ گویا اصالت اور خلافت کے جو حیثیات اور اعتبارات ہیں وہ مٹی اور پانی میں ہیں۔ اس اعتبار سے وہ یہ کہتے ہیں کہ ایک شخص نے اگر تیمّم کیا ہے اور دوسرے شخص نے وضو کیا ہے تو وضو کرنے والے کا اقتداء متیمم کے پیچھے جائز ہے۔ اسی لئے کہ طہارت کے اعتبار سے دونوں ایک مرتبہ کے ہیں۔

امام محمدؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ متیمم کے پیچھے متوضی کی اقتداء نہیں ہو سکتی۔ وہ کہتے ہیں کہ وضو طہارت مطلقہ ہے یعنی ایک کامل طہارت ہے اور تیمم طہارت ضروریہ ہے۔

جب ایک شخص پانی کے استعمال سے عاجز ہے اور پانی کے استعمال کی ضرورت لاحق ہوگئی ہے تو اس ضرورت کی بنا پر طہارت جائز ہے۔ اس لحاظ سے تیمّم کا مرتبہ کم ہے اور وضو کا مرتبہ زیادہ ہے۔

اب یہ بات تو واضح ہے کہ قوی کی بنا ضعیف پر نہیں رکھی جا سکتی لہٰذا اس بنیاد پر متوضی متیمم کے پیچھے اقتداء نہیں کر سکتا۔ اس مسئلہ میں بالکل اتفاق ہے کہ خلف وہاں واجب ہوتا ہے یعنی وہاں خلف کا وجود ہوتا ہے جہاں اصل کا وجود ممکن ہو۔ لیکن کسی عارض کی بنا پر اصل موجود نہ ہو تو وہاں خلف آ سکتا ہے لیکن جہاں بالکل فی نفسہ اصل کا وجود ہی ممکن نہ ہو وہاں پھر خلف کے وجود کا سوال بھی پیدا نہیں ہوتا۔ اب اس پر کئی تفریعات کی گئی ہیں۔

مثال کے طور پر ایک شخص اگر یہ کہے کہ

''واللہ لا شربن ماء ھذا الکوز الیوم الان''

خدا کی قسم اس لوٹے میں اب جو پانی موجود ہے اسے میں پیوں گا۔ اور حالت یہ ہے کہ جس وقت یہ کلام کر رہا ہے اس وقت لوٹا بالکل خالی ہے۔

سوال یہ ہے کہ اس قسم کی قسم کا اعتبار ہے یا نہیں ہے؟

فقہائے حنفیہ کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ قسم بالکل لغو اور باطل ہے۔

''لان الایمان انما تعقد للبر''

اور قسم کا اصل مقصد تو بَر ہے۔ یعنی ایک شخص یہ چاہتا ہے کہ میں اپنی قسم کو پورا کروں۔

اور کفارہ برّ کا خلف ہے جبکہ بر فوت ہو جائے۔ اور اگر ایک شخص اپنی قسم کو پورا نہ کر سکے تو وہ کفارہ ادا کرتا ہے لیکن یہاں قسم کا پورا کرنا بذات خود عقلاً ناممکن ہے۔ اس لئے کہ جب کلام کرتے وقت لوٹے میں پانی ہے ہی نہیں اور ایک شخص کہتا ہے کہ اس وقت لوٹے میں جو پانی موجود ہے وہ پیوں گا۔ اب معدوم تو پیا نہیں جا سکتا۔ اب یہاں پر قسم کی تکمیل ناممکن ہے۔ جہاں اصل بذات خود معدوم ہے وہاں خلف یعنی کفارہ کی ادائیگی کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا تو یہ یمین بذات خود لغو اور باطل ہے۔

فقہائے حنفیہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ قسم وہاں منعقد ہوتی ہے اور وہاں کفارہ لازم آتا ہے جہاں قسم کا پورا کرنا بذات خود عقلاً ممکن ہو۔ لیکن اختلاف اس میں ہے کہ کس قسم کا امکان معتبر ہے۔ آیا امکانِ عقلی معتبر ہے یا امکان عادی معتبر ہے۔

تو امام زفرؒ کہتے ہیں کہ امکان عادی معتبر ہے یعنی قسم کا پورا کرنا عادتاً ممکن ہو۔

اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے قسم کھائی کہ ''واللہ لامسن السماء''
خدا کی قسم میں آسمان کو چھوؤں گا۔ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ یہ قسم بالکل باطل ہے اس لئے کہ آسمان کو چھونا عادتاً ناممکن ہے۔ جس قسم کی تکمیل عادتاً ناممکن ہے وہ قسم لغو ہے اور وہاں کفارہ بھی واجب نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کہتے ہیں کہ کفارہ کے وجوب کے لئے امکان عادی کی ضرورت نہیں ہے بلکہ امکان منطقی اور امکان ذاتی کافی ہے۔ اب آسمان کو چھونا فی الجملہ ممکن ہے۔ اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ نے آسمان کو چھوا ہے۔ فرشتے آسمان کو چھو سکتے ہیں۔ تو معلوم ہوتا ہے کہ آسمان کو چھونا بذات خود عقلاً ممکن ہے اور یہ امکان عقلی صحتِ یمین کے لئے کافی ہے۔ یہ ایک الگ بحث ہے جو امام زفرؒ اور عام فقہائے حنفیہ کے درمیان ہے کہ وجوب کفارہ کے لئے کس قسم کے امکان کی ضرورت ہے۔ امکان عادی یا امکان عقلی یا امکان ذاتی؟

## احکام اور اُن کے متعلقات

ایک تو ہیں احکام اور ایک ہیں وہ چیزیں جن کے ساتھ احکام کا تعلق ہے یعنی سبب، علت، شرط اور مانع۔

ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ ایک تو ہیں احکام تکلیفی اور ایک ہیں احکامِ وضعی۔ جیسے پہلے ہم حکم کی تعریف کر چکے ہیں کہ

**''الحکم خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال المکلفین بالاقتضاء او التخییر او الوضع''**

کہ حکم اللہ تعالیٰ کا خطاب ہے جو مکلفین کے افعال سے متعلق ہو اقتضاء کے اعتبار سے یعنی لازم کرنے کے اعتبار سے، اختیار دینے کے اعتبار سے یا وضع کے اعتبار سے۔ تو وضع کے اعتبار سے، اس سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے خطاب سے کسی چیز کی سببیّت ثابت ہو جائے، کسی چیز کا علت ہونا ثابت ہو جائے، کسی چیز کا شرط ہونا ثابت ہو جائے اور کسی چیز کا مانع ہونا ثابت ہو جائے۔ تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سببیت، شرطیت، مانعیت اور علّیت احکام وضعیہ ہیں۔

## سبب کی اقسام

سبب کی چار اقسام ہیں۔یعنی چار معانی میں سبب کا لفظ استعمال ہوتا ہے۔

### ا۔سبب حقیقی

سببِ حقیقی کا مفہوم یہ ہے کہ

'' **ما یکون طریقا الی الحکم** ''

کہ سبب حقیقی وہ چیز ہے جو ایک حکم کے لئے رستہ کی حیثیت رکھتا ہو۔

سبب لغت کے اعتبار سے رسی کو بھی کہتے ہیں اور راستہ کو بھی کہتے ہیں۔

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

'' **مَنْ كَانَ يَظُنُّ اَنْ لَّنْ يَّنْصُرَهُ اللّٰهُ فِي الدُّنْيَا وَالْاٰخِرَةِ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ اِلَى السَّمَآءِ ثُمَّ لْيَقْطَعْ فَلْيَنْظُرْ هَلْ يُذْهِبَنَّ كَيْدُهٗ مَا يَغِيْظُ** ''(الحج۔۱۵)

جو شخص یہ گمان کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس یعنیا پنے پیغمبر کی مدد نہیں کرے گا تو چاہیے کہ وہ چھت کی طرف ایک رسی لٹکا دے اور اپنے آپ کو اس کے ساتھ لٹکا دے اور اس کے بعد رسی کو کاٹ دے اور اس کے بعد وہ دیکھے کہ اس کی تدبیر سے جس چیز کو وہ ناپسند کرتا ہے وہ ٹل جاتی ہے یا نہیں ٹل جاتی۔

سبب رسی کو بھی کہتے ہیں اور سبب راستے کے معنی میں بھی آیا ہے جیسا کہ

سورۂ کہف میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

'' **فَاَتْبَعَ سَبَبًا** ''(الکھف۔۸۵)

پس (وہ) ذوالقرنین ایک رستہ پر گیا تو

'' **السبب ما یکون طریقا الی الحکم** ''

تو سبب وہ چیز ہے جو کسی حکم کی طرف راستہ ہو یعنی کسی حکم تک پہنچنے کا ایک ذریعہ ہو۔

'' **بحیث لا یضاف الیه وجوب الحکم ولا وجود الحکم** ''

لیکن وہ ایک ایسا رستہ اور ایک ایسا ذریعہ ہو حکم کی طرف کہ حکم کے وجوب کی نسبت بھی اس کی طرف نہ ہو اور حکم کے وجود کی نسبت بھی اس کی طرف نہ ہو۔ یہ جو ہم نے قید لگائی کہ

"بحیث لا یضاف الیہ وجوب الحکم ولا وجود الحکم"

اس قید کے ذریعہ سے ہم احتراز کرنا چاہتے ہیں علت سے کہ علت بھی حکم تک پہنچانے والی ہے لیکن حکم اپنے وجوب کے اعتبار سے علت کی طرف منسوب ہے۔ اس لئے کہ علت جب موجود ہوتی ہے تو وہاں حکم کا وجوب لازمی ہوتا ہے۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ حکم کا وجوب اس سبب کی طرف منسوب نہیں۔ اور یہ جو ہم نے کہا کہ

"بحیث لا یضاف الیہ وجود الحکم"

اور اس کی طرف حکم کا وجود بھی منسوب نہ ہو۔ تو اس قید کے ذریعہ سے ہم احتراز کرنا چاہتے ہیں شرط سے، اس لئے کہ مشروط کا وجود شرط کی طرف منسوب ہے اور شرط پر موقوف ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ ایک اور قید بھی ہے کہ

"بحیث یتخلل بینھما واسطۃ"

اس طریقہ سے کہ اس سبب اور حکم کے درمیان ایک واسطہ ہو جو غیر مضافۃ الیہ ہو لیکن وہ واسطہ بھی اس سبب کی طرف منسوب نہ ہو۔ یعنی اس سبب کی اس واسطہ میں کوئی تاثیر نہ ہو یا سبب اس واسطہ میں موثر نہ ہو۔ تو یہ تمام قیود جب موجود ہو جائیں گی تو اس کے بعد پھر ہم یہ کہہ سکیں گے کہ یہ "سبب" ہے۔

اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے شخص کو یہ بتایا کہ فلاں مقام پر فلاں مالدار شخص رہتا ہے وہاں اس کی دکان میں بہت زیادہ سونا چاندی وغیرہ پڑا ہے۔ اب وہ شخص گیا اس نے اس دکان کے تالا کو توڑ لیا اور چوری کر کے سونا چاندی وغیرہ لے گیا۔ یہاں کئی پہلو ہیں۔ اس شخص (بتانے والے) نے جب اس چور کو یہ نشاندہی کی کہ فلاں مقام پر فلاں شخص کی دکان میں اتنا مال پڑا ہوا ہے تو یہ دلالت اور نشاندہی کرنا "سبب حقیقی" ہے اور اس شخص کے مال کا ضائع ہو جانا اور گم ہو جانا، یہ "حکم" ہے۔ اب یہ سبب اس حکم کی طرف ایک راستہ ہے یعنی نشاندہی کرنے

والے نے اس شخص کے مال کے ضائع کرنے کی طرف ایک رستہ تو بنالیا۔ اوران کے درمیان ایک واسطہ بھی ہے۔ لیکن اس واسطہ کی نسبت اس سبب کی طرف نہیں کی جاتی۔ اس لئے کہ ایک شخص نے دوسرے شخص کو اگر نشاندہی کی تو اس نے اسے مجبور تو نہیں کیا کہ تم لازماً اس کے مال کو چراؤ۔ ہوسکتا ہے کہ وہ اپنے ارادہ اور اختیار سے اس کے مال کو نہ چرائے۔ اس بنا پر ہم یہ کہتے ہیں کہ چونکہ اس نشاندہی کرنے والے نے اس کو اس فعل پر مجبور نہیں کیا بلکہ اس نے اپنے ارادہ سے یہ فعل کیا ہے اس لئے اس درمیانی واسطہ یعنی چوری کرنے والی نسبت ہم اس نشاندہی کرنے والے کی طرف نہیں کر سکتے تو اسے سبب حقیقی کہتے ہیں۔

مسئلہ یہ ہے کہ اِس صورت حال میں ضمان کس پر لازم ہوگا؟ اس مال کا ضمان چور پر لازم ہوگا جس نے مال کو لوٹا ہے۔ اس نشاندہی کرنے والے پر مال کو ضائع کرنے کا ضمان نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس کی حیثیت سبب محض کی ہے اور چور اپنے ارادہ سے جب مال کو لے گیا اس کی حیثیت علتِ حقیقی کی ہے۔ اور شریعت میں قاعدہ یہ ہے کہ

"السبب و العلة اذ اجتمعا"

سبب اور علت جب دونوں جمع ہو جائیں تو

"یضاف الحکم الی العلة دون السبب"

تو وہاں حکم کی اضافت علت کی طرف کی جائے گی سبب کی طرف نہیں کی جائے گی۔

## ۲۔ السبب فی معنیٰ العلة

یہاں ایک اور سوال ہے یعنی اگر ایک ایسا سبب ہے جو حکم کی طرف رستہ ہے اور ایسا رستہ ہے کہ ان کے درمیان ایک واسطہ ہے اور اس واسطہ کی نسبت اس سبب کی طرف کی جاتی ہے تو وہاں پر صاحب سبب پر ضمان لازم آئے گا۔

مثال کے طور پر ایک شخص گھوڑے پر سوار ہے اور اس نے گھوڑے کو چابک سے خوب مارا یہاں تک کہ گھوڑا دوڑنے پر مجبور ہو گیا۔ اور اس دوڑنے کے دوران اس کے پیروں کے نیچے سے بعض پتھر اڑ گئے اور ان کے ذریعہ سے کسی شخص کی آنکھ زخمی ہوئی اور ضائع ہوگئی تو اس سوار پر اس آنکھ کا ضمان ہے۔ اس لئے کہ سوار ہونے کا جو فعل ہے یہ ایک راستہ ہے۔

اس نے رستہ بنایا۔ایک شخص کی آنکھ ضائع کرنے کے لئے اور درمیان میں ایک فعل موجود ہے جو گھوڑے کا فعل ہے لیکن گھوڑا اس فعل پر مجبور تھا اس لئے کہ اس شخص نے اسے مارا اور اسے دوڑنے پر مجبور کیا تو اب یہاں سوار پر ضمان ہوگا۔ یہ سبب کی دوسری قسم ہے اور اسے کہتے ہیں ''

**السبب في معنى العلة''**

یہ ایک سبب ہے جو علت کے معنی میں ہے اس میں علت کا مفہوم پایا جاتا ہے۔

## ۳۔حقیقتِ سبب کے ساتھ مشابہ

اور تیسری قسم کا سبب وہ سبب ہے جو حقیقتِ سبب کے ساتھ مشابہ ہے۔مثال کے طور پر ایک شخص نے یہ کہا کہ

**'' ان دخلت داراً فانت طالق ثلاثاً''**

اگر تُو گھر میں داخل ہو جائے تو تجھ پر تین طلاقیں ہیں۔اب جب تک شرط موجود نہیں تو یہ انت طالق حقیقتاً سبب نہیں۔درحقیقت یہ سبب اس وقت ہوگا جب شرط موجود ہوگی۔لیکن شرط کی موجودگی سے پہلے ہم کہتے ہیں کہ یہ مجازاً سبب ہے لیکن حقیقتِ سبب سے مشابہ ہے۔اس کا فائدہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے کہا کہ

**'' ان دخلت داراً فانت طالق ثلاثاً''**

اور اس کے بعد اس شخص نے تین طلاقیں فوری طور پر دے دیں اور اس کے بعد عورت نے کسی دوسرے شخص سے نکاح کیا۔اس کے بعد وہ عورت واپس اس کے پاس لوٹ گئی اس کے ساتھ دوسری مرتبہ نکاح کیا پھر وہ گھر میں داخل ہوگئی۔تو کیا وہ تین طلاقیں جو دخولِ دار سے متعلق تھیں واقع ہو جائیں گی یا نہیں ہوں گی؟

امام زفرؒ کہتے ہیں کہ وہ طلاقیں اب واقع ہو جائیں گی اس لئے کہ شرط کی موجودگی سے پہلے انت طالق حقیقت میں سبب نہیں ہے۔شرط کے وجود سے پہلے بے محل کے وجود کی ضرورت نہیں ہے۔کیا پرواہ ہے اگر محل فوت ہوگیا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگرچہ سبب نہیں ہے لیکن وہ سبب کے ساتھ مشابہ ہے، جس طرح سبب حقیقی کے لئے محل کی ضرورت ہے اسی طریقہ سے شبہ سبب کے لئے بھی محل کی ضرورت

ہے۔ چونکہ اس درمیان میں محل فوت ہو گیا تھا تو یہ تعلیق لغو ہو گئی۔ تو اسی بنا پر فقہ میں یہ مسئلہ چھڑ گیا ہے کہ

"التنجیز یبطل التعلیق ام لا"

کہ تنجیز تعلیق کو باطل قرار دیتا ہے یا تنجیز کی وجہ سے تعلیق باطل نہیں ہوتی؟

حنفیہ کہتے ہیں کہ تنجیز تعلیق کو باطل کر سکتا ہے اور امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ نہیں کر سکتا۔

## ۴۔ سبب جو مشابہ ہے سبب کے ساتھ

یہ وہ سبب ہے جس کی بنا پر ہم یہ کہتے ہیں کہ وہ مشابہ ہے سبب کے ساتھ۔ یعنی حقیقت کے ساتھ تو وہ مشابہ نہیں ہے لیکن ہم یہ کہتے ہیں کہ اس میں ایک قسم کی سببیت کا مفہوم موجود ہے۔

اس کی مثال یمین ہے کہ ایک شخص نے قسم کھائی کہ میں فلاں کام کروں گا۔ تو ہم یہ کہتے ہیں کہ یمین حقیقتاً وہ تو کفارہ کا سبب نہیں ہے۔

"لان الیمین انما تعقد للبر لا للکفارۃ"

اس لئے کہ کوئی شخص اگر قسم کھاتا ہے تو قسم کھانے سے اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ میں اس قسم کو مکمل کروں گا۔ اس کا مقصد یہ نہیں ہے کہ میں حانث ہوں گا اور کفارہ ادا کروں گا۔ تو اس وجہ سے یمین حقیقتاً تو سبب ہے بر کے لئے لیکن چونکہ کبھی کبھی ایک شخص حانث بھی ہوتا ہے اور قسم کو پورا نہیں کر سکتا۔ تو اپنے انجام اور عاقبت کے لحاظ سے اس کے لئے یمین پر کفارہ مرتب ہوا۔ اس بنا پر ہم کہتے ہیں کہ یمین کفارہ کے لئے اگرچہ حقیقتاً سبب نہیں ہے لیکن اس میں سببیت کا شبہ موجود ہے۔

# کتابیات۔(اسلامی قانون)

(ماخذ۔ چراغِ راہ اسلامی قانون نمبر جلد دوم ۱۹۵۸ء)

اسلامی قانون پر علمی تحقیقی کام کرنے والوں کو ایک بڑی مشکل یہ پیش آتی ہے کہ اس موضوع پر کوئی مفصل BIBIOGRAPHY موجود نہیں ہے۔ اس طرح طلباء قانون کا بہت سا وقت محض تلاش و جستجو میں ضائع ہو جاتا ہے۔ اور وہ تعمیری مساعی کی طرف پوری توتیں صرف نہیں کر پاتے..... چراغِ راہ پہلی بار اسلامی قانون کی کتب کی ایک مفصل فہرست پیش کر رہا ہے۔ اور ادارہ اس بات کی توقع رکھتا ہے۔ کہ آئندہ کام کرنے والوں کے لئے یہ نہایت مفید ثابت ہو گی۔

ہم نے کوشش کی ہے کہ اُردو، عربی ور انگریزی کی زیادہ سے زیادہ مکمل فہرست پیش کریں اور اپنے پورے قانونی سرمایہ کا ایک ابتدائی جائزہ ناظرین کے سامنے رکھ دیں۔ ہو سکتا ہے کہ کچھ کتابیں اب بھی رہ گئی ہوں...لیکن ہم نے اسے مکمل بنانے کی ہر ممکن کوشش کی ہے۔

عربی کتب کی فہرست ہمارے محترم دوست مولوی محمد طٰسن صاحب ناظم مجلس علمی کراچی نے تیار کی ہے۔ اس میں محترم مولانا سید ابوالاعلیٰ صاحب مودودیؒ کی ذاتی ببلیو گرافی سے بھی مدد لی گئی ہے۔

انگریزی اور اُردو کتب کی فہرست کی تیاری میں محترم خواجہ عبدالوحید صاحب کی مرتب کردہ ببلیو گرافی سے خصوصی مدد لی گئی ہے۔

ادارہ ان احباب کا دلی شکریہ ادا کرتا ہے۔

(ایڈیٹر)

نوٹ:۔ اِس فہرست میں حافظ محمد عارف صاحب جامعہ عربیہ گوجرانوالہ نے اِسلامی قانون سے متعلق شائع ہونے والی نئی کتابوں کا اضافہ کر دیا ہے۔ اِس مفصل فہرست کے سلسلہ میں ادارہ چراغِ راہ اور حافظ محمد عارف صاحب کا شکر گزار ہوں۔

مؤلف

# اُردو کتب ومقالات

علامہ ابن تیمیہؒ — تقلید شخصی کے شرعی حدود

مقالہ در ترجمان القرآن جلد ۱۲ عدد ۲۔ اپریل ۱۹۳۸ء

علامہ حافظ ابن عبد البرؒ — جواہر حکمت (مسئلہ تقلید)

در ترجمان القرآن جلد ۱۳ عدد ۶۔ فروری ۱۹۳۹ء

علامہ ابن القیمؒ — تقلید اور اتباع

در ترجمان القرآن جلد ۱۰ عدد ۳۔ ربیع الاول ۱۳۵۶ھ

مولانا ابوالاعلیٰ مودودیؒ — اسلامی قانون اور پاکستان میں اس کے نفاذ کی عملی تدابیر

(مطبوعہ: مکتبہ جماعت اسلامی لاہور) ۱۹۵۶ء

حقوق الزوجین (لاہور)

الجہاد فی الاسلام (لاہور) (اس میں اسلام کے بین الاقوامی قانون پر نہایت مفید مباحث ہیں)

مرتد کی سزا۔ اسلامی قانون میں (لاہور)

سود جلد اول (اس میں اسلامی فقہ اور خاص طور پر فقہ حنفی اور اس کے بین الاقوامی قانون پر بڑی مفید بحثیں ہیں۔

رسائل ومسائل (دو جلدیں) مطبوعہ جماعت اسلامی لاہور

اسلامی دستور کی تدوین

عائلی کمیشن کے سوال نامہ کا جواب در ترجمان القرآن دسمبر ۱۹۵۵ء جلد ۴۵ عدد ۳

یتیم پوتے کی وراثت کا مسئلہ مطبوعہ جماعت اسلامی پاکستان لاہور ۱۹۵۳ء

مولانا ابوالکلام آزاد — تذکرہ (اس میں امام احمد بن حنبل پر اچھی معلومات ہیں)

مولانا ابوالحسنات ندوی — مسئلہ تطلیقات ثلاثہ فی مجلس واحدہ

در معارف جنوری وفروری ۱۹۲۲ء جلد ۹ نمبر ۱ اور ۲

| | |
|---|---|
| سرامیر علی | جامع الکلام پرسنل لا آف مسلمانز کا ترجمہ از مولانا ابوالحسن صاحب |
| | اسلامی جیورسپروڈنس |
| مولانا امیر الدین | سراج الشریعت |
| مولانا امین احسن اصلاحی | اسلامی ریاست میں فقہی اختلافات کا حل (مکتبہ چراغِ راہ کراچی) |
| | اسلامی ریاست (۴ حصے) مکتبہ جماعت اسلامی لاہور |
| | عائلی کمیشن کی رپورٹ پر تبصرہ (لاہور ۱۹۵۷ء) |
| | اِسلام میں شوریٰ اور قانون سازی کی صحیح نوعیت ۔ مقالہ در توضیحات (مطبوعہ جماعت اسلامی لاہور ۱۹۵۶ء) |
| | مسودہ قانون وضاحت قانون شریعت بابت ۱۹۵۴ء در تنقیدات (۱۹۵۵ء) |
| شاہ اسماعیل شہید | اُصول فقہ |
| احمد تیمور پاشا | فقہ اسلامی کے مذاہب اربعہ پر ایک نظر |
| | ترجمہ از سید ریاست علی ندوی در معارف جلد ۱۲ نمبر ۶ دسمبر ۱۹۲۳ء |
| مولوی اصغر علی | امانی الاسلام ۲ جلدیں |
| مولانا حبیب الرحمٰن شیروانی | تخریج زیلعی علامہ زیلعی کی کتاب کا تعارف در معارف جلد ۴۵ نمبر ۱۔ جولائی ۱۹۴۵ء |
| الاستاذ حسن البنا شہید | مطالبہ نفاذ شریعت ترجمہ ملک غلام علی صاحب |
| | در ترجمان القرآن لاہور ستمبر ۱۹۵۴ء جلد ۴۳ نمبر ۶ |
| ڈاکٹر حمید اللہ | امام ابوحنیفہؒ کی تدوین قانون اسلامی (حیدرآباد) ۱۳۶۱ھ |
| | قانون بین الممالک حیدرآباد ۱۹۴۵ء |
| | فقہ اسلامی کی تشکیل و آغاز کا معمہ ترجمہ در معارف مارچ و اپریل ۱۹۵۸ء |
| مولوی حفیظ اللہ | شرع اسلام اور قدیم رومن لا در معارف جلد ۱۹ نمبر ۱ جنوری ۱۹۲۷ء |
| مولوی سلامت علی خان | احکام حدود و قصاص |
| | اسلامی قانون فوجداری ۔ یہ کتاب الاختیار کا ترجمہ ہے ۔ |

| | |
|---|---|
| علامہ سید سلیمان ندوی | حیات امام مالک |
| | سیرۃ النبی جلد ششم خاص طور پر حقوق و فرائض کے مباحث صفحہ ۱۴۰ تا ۲۴۴۔ |
| | نظر بندان اسلام در معارف جلد ۳ نمبر ۷۔ ۸۔ ۹ |
| علامہ شبلی نعمانی | النعمان |
| | مسائل فقہ پر زمانہ کی ضرورتوں کا اثر (مقالات شبلی جلد اول) |
| پیرزادہ شمس الدین | تعزیراتِ قرآن (۱۹۴۸ء) لاہور |
| صبحی محمصانی | فلسفہ شریعت اسلام ترجمہ فلسفہ التشریع فی الاسلام |
| | از مولوی محمد احمد رضوی۔ مجلس ترقی ادب لاہور |
| محمد الخضری | تاریخ فقہ اسلامی ترجمہ تاریخ التشریع الاسلامی از مولوی عبد السلام ندوی |
| | اس کتاب کی تلخیص ''اجتہاد'' کے نام سے بھوپال سے شائع ہوئی۔ |
| قاضی ظہور الحسن | تاریخ الفقہ |
| سر عبد الرحیم | اسلامی فقہ کے اُصول ترجمہ پرنسپلز آف اسلامک جیورسپروڈنس |
| | از مولوی مسعود علی (مطبوعہ جامعہ عثمانیہ حیدر آباد) |
| عبد القادر عودہ شہید | اسلام کا قانون فوجداری۔ در ترجمان القرآن لاہور۔ جنوری و فروری ۱۹۵۴ء |
| | یہ ''التشریع الجنائی'' کے مقدمہ کا اردو ترجمہ ہے۔ ترجمہ جناب مولوی صاحب نے کیا ہے |
| | اسلام اور ہمارا قانونی نظام۔ ترجمہ از ملک غلام علی۔ در ترجمان القرآن لاہور جنوری ۵۵ء، جون ۵۵ء، دسمبر ۵۵ء، جنوری ۵۶ء، فروری ۵۶ء، مارچ ۵۶ء |
| مولانا عبد السلام ندوی | القضاء فی الاسلام۔ در معارف جلد ۲۰ نمبر ۵۔ ۶۔ نومبر و دسمبر ۱۹۲۷ء |
| | علم کا ایک نیا باب فرق ضالہ کے فقہی مسائل در معارف ستمبر ۱۹۲۱ء |
| مفتی عمیم الاحسان | تاریخ الفقہ (مطبوعہ دار المصنفین دہلی) |
| عبد الرحمٰن ابن خلدون | مقدمہ ابن خلدون مطبوعہ کارخانہ تجارت کتب کراچی |

| | |
|---|---|
| سید علی رضا | اصول شرع محمدی۔ (مطبوعہ جامعہ عثمانیہ حیدر آباد ۱۹۲۳ء |
| شیخ فرید الدین برہان پوری | فتاویٰ بابری مضمون در معارف جولائی ۵۰ء جلد ۶۶ نمبر ۱<br>شیخ نور الدین کی کتاب ''فتاویٰ بابری'' کا تعارف |
| سید محمود | کتاب الطلاق |
| سید محمد علی | دین و آئین |
| مصطفیٰ احمد زرقا | مصلحتی احکام پر زمانہ کی تبدیلی کا اثر<br>در ترجمان القرآن اکتوبر ۵۴ء جلد ۴۳ عدد ۱<br>کیا ملکی قانون کی بنا دین پر رکھنا مضر ہے؟<br>در ترجمان القرآن نومبر ۵۴ء جلد ۴۳ عدد ۲<br>تعزیرات اسلام در ترجمان القرآن لاہور، فروری ۵۸ء جلد ۴۹ عدد ۵ |
| محمد ابو زہرہ | سنت کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ کا موقف ترجمہ از خلیل حامدی<br>در ترجمان القرآن لاہور جون ۵۶ء، نومبر ۵۶ء، جنوری ۵۷ء،<br>جون ۵۷ء، اور اگست ۵۷ء |
| مولوی محمد غوث | جنایات بر جائداد۔ اسلامی قانون ٹارٹ کا ایک اہم شعبہ<br>در ترجمان القرآن جلد ۸ نمبر ۶ جمادی الآخر ۱۳۵۵ء |
| نعیم صدیقی | اسلامی قانون میراث اور یتیم پوتے کی محرومی<br>در ترجمان القرآن جنوری و فروری ۵۴ء |
| حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ | اختلافی مسائل میں اعتدال کی راہ۔ ترجمہ از مولوی صدر الدین اصلاحی<br>مطبوعہ جماعتِ اسلامی لاہور<br>حجۃ اللہ البالغہ۔ (دو جلدیں) جلد اول میں اجتہاد اور فقہ اسلامی پر بڑی مفید علمی بحثیں ہیں۔<br>ترجمہ مولانا عبد الرحیم صاحب (مطبوعہ قومی کتب خانہ لاہور) |

| | |
|---|---|
| نامعلوم | یورپین قوانین پر فقہ اسلامی کا اثر<br>در معارف جلد ۱۲ نمبر ۶۔ دسمبر ۱۹۲۳ء |
| کلیات شریعت | ڈاکٹر جسٹس تنزیل الرحمان |
| رسائل و مسائل (اول تا ہفتم) | سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ |
| بیمہ زندگی | مفتی ولی حسن ٹونگی |
| فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر | مولینا محمد تقی امینی |
| اسلامی اور جدید معیشت و تجارت | مفتی تقی عثمانی |
| شرعی حدود و قصاص | مفتی محمد عاشق الٰہی بلند شہری |
| فقہ میں اجماع کا مقام | مفتی محمد رفیع عثمانی |
| مسئلہ سود | مفتی محمد شفیع |
| وصیت اور میراث کے احکام | مفتی محمد عاشق الٰہی بلند شہری |
| جدید فقہی مسائل | مولینا خالد سیف اللہ رحمانی |
| احکام زکوٰۃ | مولینا مفتی محمد شفیع |
| اسلامی کا نظام تقسیم دولت | مولینا مفتی محمد شفیع |
| پراویڈنٹ پر زکوٰۃ و سود کا مسئلہ | مولینا مفتی محمد شفیع |

فتاویٰ دار العلوم دیوبند

کفایت المفتی

جدید فقہی مسائل

احسن الفتاویٰ

امداد الفتاویٰ

بہار شریعت

فتاویٰ رحیمیہ

| | |
|---|---|
| فتاویٰ رشیدیہ | |
| کتاب الفقہ | |
| اسلامی فقہ | |
| جواہر الفقہ | |
| عدالتی فیصلے | جسٹس تقی عثمانی |
| اسلام کا قانونِ وراثت | میاں اصغر حسین |
| اقتصادی نظام | حفظ الرحمان سیوھاروی |
| ارتداد توہینِ رسالت | ڈاکٹر اسرار احمد مدنی |
| فتاویٰ نذیریہ | نذیر حسین |
| فتاویٰ سلفیہ | محمد اسماعیل سلفی |
| فتاویٰ علماء اہلحدیث | |
| ایک مجلس کی تین طلاق | |
| اسلام کا نظام طلاق | شکر اللہ نعمانی |
| تعلیم الفرائض | محمد صدیق |
| اسلامی میں عدل کے ضابطے | ابنِ جوزی۔ ترجمہ طیب حسین لودھی |
| فقہ عمر | مولینا ابو یحیی امام خان نوشہروی |
| اسلامی فقہ | منہاج الدین مینائی |
| آسان فقہ | مولینا یوسف اصلاحی |
| احکام تولیت وقف | عبدالرحیم پوپلزئی |
| شرکت ومضاربت کے شرعی اصول | محمد نجات اللہ صدیقی |
| الجنایہ | خلیل القطان |
| العقوبات فی الاسلام | حسین صدیق احمد |

مجموعہ قوانین اسلام (اول) — تنزیل الرحمان ایڈوکیٹ

مجموعہ قوانین اسلام (دوم) — تنزیل الرحمان ایڈوکیٹ

فقہ عمر — شاہ ولی اللہ

القانون الاسلامی — سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ

اسلامی معاشیات کے اصول — سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ

تدوین قانون اسلامی — امام ابوحنیفہؒ

تقسیم وراثت مفصل — ملک بشیر احمد بگوی

فقہ السنۃ — محمد عاصم

کلید وراثت — ملک بشیر احمد بگوی

احکام المرتد — نعمان عبدالرزاق

صنعت وتجارت کی زکوٰۃ اور سعودی عرب میں ان کا نفاذ — ڈاکٹر یوسف قاسم

خلاصہ قانون زکوٰۃ وعشر — ادارہ مطبوعات پاکستان

حدّ رجم — محمد رفیق چودھری

اسلامی قانون کی تدوین — امین احسن اصلاحی

اسلام کا قانونِ شہادت — مولانا سید متین ہاشمی

پوتے کی وراثت کا مسئلہ — چودھری محمد اقبال چیمہ

اسلامی حدود — سید متین ہاشمی

# اسلامی قانون کی عربی کتب

اِسلامی قانون پر عربی میں اتنا لٹریچر موجود ہے کہ اس کا احاطہ کرنا ممکن نہیں۔ہم مختلف اہم موضوعات پر صرف چوٹی کی کُتب کے نام پیش کر رہے ہیں تا کہ اہلِ تحقیق ان سے استفادہ کر سکیں۔

## فقہ القرآن

(جو کتابیں خصوصیت کے ساتھ قرآن مجید کے قانونی پہلو اور احکامات پر لکھی گئی ہیں)

| نام کتب | نام مصنف | سنہ وفات |
|---|---|---|
| احکام القرآن | محمد بن ادریس امام شافعی | ۲۰۴ھ |
| ، | ابوالحسن علی بن حجر السعدی | ۲۲۴ھ |
| ، | ابواسحاق اسمٰعیل بن اسحاق الازدی | ۲۸۲ھ |
| ، | ابوالحسن علی بن موسیٰ القمی | ۳۰۵ھ |
| ، | ابوجعفر احمد بن محمد الطحاوی | ۳۲۱ھ |
| ، | ابومحمد قاسم بن اصبغ القرطبی | ۳۴۰ھ |
| ، | ابوالفضل بکر بن محمد القشیری البصری | ۳۴۴ھ |
| ، | ابوبکر احمد بن محمد المعروف بجصاص الرازی | ۳۷۰ھ |
| ، | ابوالعباس احمد بن علی الربعی الباغانی | ۴۰۱ھ |
| ، | ابوالحسن علی بن محمد المعروف بالکیاالھراس | ۴۰۵ھ |
| ، | ابوبکر احمد بن حسین البیہقی | ۴۵۸ھ |
| ، | ابوبکر محمد بن عبداللہ المعروف بابن العربی المالکی | ۵۴۳ھ |
| ، | شیخ عبدالمنعم بن محمد الغرناطی | ۵۹۷ھ |
| ، | احمد بن المعزل | |

| ، | ابوثور ابراہیم بن خالد | |
|---|---|---|
| احکام القرآن | داؤد بن علی | |
| ، | جبیر بن غالب | |
| ، | یحییٰ بن آدم ابوزکریا | ٢٠٣ھ |
| ، | یحییٰ بن اکثم | |
| ، | ابوالنصر محمد بن سائب الکلبی | |
| ، | شہاب الدین احمد بن یوسف المقری | ٧٥٦ھ |
| ، | جمال الدین محمد بن المعروف بابن نور الدین | ٨٠٨ھ |
| ، | ابوعبداللہ محمد بن احمد القرطبی | ٦٧١ھ |
| ، | ابوعلی الحسن بن عبدالعزیز المالقی الاندلسی | ٧٠٠ھ |
| ، | ابومحمد مکی بن ابی طالب الاندلسی | ٤٣٧ھ |
| ، | ابوعمر حفص بن عمر الضریر | |
| نیل المرام فی تفسیر آیات الاحکام | صدیق بن حسن خان القنوجی | |
| مسالک الافہام فی شرح آیات الاحکام | جواد بن سعد اللہ الکاظمی | |
| التفسیرات الاحمدیہ | شیخ احمد المدعو بملا جیون | |
| آیات الاحکام | احمد بن اسمٰعیل الجزائری | |

## **فقہ الحدیث** (حدیث کی وہ کتابیں جو قانونی اور فقہی نقطہ نظر سے لکھی گئی ہیں)

| کتاب السنن فی الفقہ | محمد بن عبدالرحمن بن المغیرہ | ١٥٩ھ |
|---|---|---|
| ، | ابوعبداللہ مکحول الشامی | ١١٦ھ |
| ، | عبدالرحمن بن عمرو الاوزاعی | ١٥٩ھ |
| ، | ابوالعباس ولید بن مسلم | ١٩٤ھ |

| کتاب | مصنف | سن وفات |
|---|---|---|
| ، | عبدالرزاق ابن ہمام الصنعانی | ۲۱۱ھ |
| ، | ابومعاویہ ھشیم ابن بشیر السلمی | ۱۸۳ھ |
| ، | ابونصر عبدالوہاب بن عطاء العجلی | ۲۰۱ھ |
| کتاب السنن فی الفقہ | ابراھیم بن طھمان الھروی | |
| ، | ابوعبدالرحمٰن عبداللہ بن المبارک | ۱۸۱ھ |
| ، | ابوعبداللہ محمد بن یوسف الفریابی | |
| ، | عبداللہ بن محمد بن ابی شیبہ | ۲۳۵ھ |
| ، | عثمان بن ابی شیبہ | ۲۳۷ھ |
| ، | محمد بن عثمان بن ابی شیبہ | ۲۹۷ھ |
| ، | احمد بن محمد الاثرم | |
| ، | اسحاق بن ابراہیم راھویہ | |
| ، | ابوعبداللہ محمد بن اسمٰعیل البخاری | |
| ، | حسن بن علی بن شبیب المعمری | |
| ، | ابوالحارث سریج بن یونس المروزی | |
| ، | ابوعمر حفص بن عمر الضریر | |
| ، | فضل بن شاداں الرازی | |
| ، | ابوجعفر مطین بن ایوب الحضرمی | ۲۹۸ھ |
| ، | ابوعبداللہ محمد بن مخلد العطار | ۳۳۱ھ |
| ، | ابوعبداللہ الحسین بن اسمٰعیل الحاملی | ۳۳۰ھ |
| ، | ابوالقاسم عبداللہ بن محمد البغوی | ۳۱۷ھ |
| عمدۃ الاحکام | تقی الدین ابومحمد عبدالغنی المقدسی | ۶۰۰ھ |
| شرح عمدۃ الاحکام تیسر المرام | ابوعبداللہ محمد بن احمد التلمسانی | |

الاعلام شرح عمدة الاحکام — سراج الدین عمر بن علی بن الملقن

عمدة الحکام شرح عمدة الاحکام — مجد الدین محمد یعقوب الفیروزآبادی

عمدة الحکام شرح عمدة الاحکام — تاج الدین عبدالوہاب العلوی

شرح عمدة الاحکام — عبدالرحمٰن بن علی الفارسکوری

ریاض الافہام شرح عمدة الاحکام — عمر بن سالم اللخمی الفاکہانی

شرح عمدة الاحکام — شہاب الدین احمد بن عبداللہ العامری

غایۃ الالھام علی عمدة الحکام

کشف اللثام شرح الاحکام — ابوالعون محمد بن سالم السفارینی

احکام الاحکام شرح عمدة الاحکام — محمد بن علی ابن دقیق العید

العدة فی شرح العمدة — الامیر محمد بن اسمٰعیل الصنعانی

شرح الالمام فی احادیث الاحکام — شہاب الدین احمد بن علی الفریابی

برکۃ الکلام علی احادیث الاحکام — فخر الدین عثمان بن علی الزیلعی

الانتصار فی احادیث الاحکام — جمال الدین یوسف بن محمد المرداوی

الاعلام باحادیث الاحکام — ابویحییٰ زکریا بن محمد الانصاری

فتح العلام شرح الاعلام — ابویحییٰ زکریہ بن محمد الانصاری

**نام کتاب — مصنف**

طرح التثریب فی شرح التقریب — زین الدین ابوالفضل عبدالرحیم العراقی

بلوغ المرام من ادلۃ الاحکام — احمد بن علی بن حجر العسقلانی

افہام الافہام شرح بلوغ المرام — شیخ یوسف بن محمد البطاع الیمنی

سبل السلام شرح بلوغ المرام — محمد بن اسمٰعیل الامیر الکحلانی

فتح العلام شرح بلوغ المرام — صدیق بن حسن خان القنوجی

بدر التمام شرح بلوغ المرام — قاضی شرف الدین الحسین بن محمد المغربی

| | |
|---|---|
| شرح بلوغ المرام | محمد عابد بن احمد الانصاری الحنفی |
| منتقی الاخبار | ابوالبرکات مجد الدین عبدالسلام الحرانی |
| المنتقی فی الاحکام | ابومحمد عبداللہ بن علی بن الجارود |
| الاحکام الکبریٰ | شیخ ابومحمد عبدالحق الازدی الاشبیلی |
| الاحکام الکبریٰ | شیخ محب الدین احمد بطری المالکی |
| الاحکام الصغریٰ | شیخ محب الدین احمد بطری المالکی |
| الاحکام الوسطیٰ | شیخ محب الدین احمد بطری المالکی |
| الاحکام الصغریٰ | عماد الدین ابوالفداء اسمٰعیل بن کثیر |
| نیل الاوطار | قاضی محمد بن علی محمد الشوکانی |
| الاحکام | ابوبکر عبداللہ بن محمد بن ابی شیبہ |

## حدیث کی وہ عام کتابیں جن میں قانونی احکامات بھی آ گئے ہیں۔

| | |
|---|---|
| مسند امام ابی حنیفہ | الامام ابوحنیفہ نعمان بن ثابت |
| موطا امام مالک | الامام مالک بن انس المدنی |
| جامع المسانید الامام اعظم | الامام الاعظم ابوحنیفہ النعمان |
| موطا امام محمد | امام محمد بن الحسن الشیبانی |
| کتاب الآثار | امام محمد بن الحسن الشیبانی |
| مسند الامام شافعی | الامام محمد بن ادریس الشافعی |
| مسند امام احمد | الامام احمد بن محمد بن الحنبل |
| شرح معانی الآثار | الامام ابوجعفر احمد بن سلامہ الطحاوی |
| مصنف عبدالرزاق | الامام عبدالرزاق بن ہمام الحمیری |
| مصنف ابن ابی شیبہ | حافظ ابوبکر عبداللہ بن محمد بن ابی شیبہ |
| مصنف ابن السکن | حافظ ابوعلی سعید بن عثمان |

| | |
|---|---|
| معجم ابن قانع | حافظ ابوالحسین عبدالباقی البغدادی |
| معجم ابی نعیم الاصفہانی | حافظ ابونعیم احمد بن عبداللہ الاصفہانی |
| معجم الکبیر والصغیر والاوسط | الامام ابوالقاسم سلیمان بن احمد الطبرانی |
| معجم الکبیر والصغیر والاوسط | ابوبکر محمد بن الحسن المعروف بالنقاش الموصلی |
| السنن الکبریٰ والصغریٰ | ابوبکر احمد بن الحسین البیہقی |
| سنن سعید بن منصور | حافظ سعید بن منصور الخراسانی |
| سنن الھمدانی | الامام ابوبکر محمد بن یحییٰ الھمدانی |
| سنن القاضی | قاضی یوسف بن یعقوب البغدادی |
| سنن ابی مسلم | ابومسلم ابراہیم بن عبداللہ الکجی |
| سنن الاثرم | ابوبکر احمد بن محمد بن ثانی الاثرم |
| سنن الدارقطنی | الامام ابوالحسن علی بن عمر حافظ البغدادی |
| سنن الدارمی | ابومحمد عبداللہ بن عبدالرحمٰن الدارمی |
| مجمع الزوائد | حافظ نورالدین علی بن ابی بکر الھیثمی |
| مسند ابن شاہین | ابوحفص عمر بن احمد البغدادی |
| مسند ابن الفرات | ابوالفضل جعفر بن الفضل البغدادی |
| مسند الحلوانی | حافظ ابومحمد حسن بن علی الحلوانی |
| مسند الجوہری | اسحٰق بن ابراہیم بن سعید البغدادی |
| مسند الذھلی | حافظ ابوالحسن علی ابن الحسین الذھلی |
| مسند العنبری | ابواسحٰق ابراہیم ابن اسمٰعیل الطوسی |
| صحیح البخاری | حافظ ابوعبداللہ محمد بن اسمٰعیل البخاری |
| صحیح المسلم | حافظ ابوالحسین مسلم بن الحجاج النیشاپوری |
| ابوداؤد | حافظ سلیمان بن الاشعث السجستانی |

| | |
|---|---|
| ترمذی | الامام ابوعیسیٰ محمد بن عیسیٰ بن سورۃ الترمذی |
| نسائی | حافظ احمد بن شعیب بن علی النسائی |
| ابن ماجہ | حافظ ابوعبداللہ محمد بن یزید بن ماجہ القزوینی |
| صحیح ابن خزیمہ | حافظ ابوبکر محمد بن اسحق بن خزیمہ |
| صحیح ابن حبان | حافظ ابوحاتم محمد بن حبان البستی |
| صحیح ابی عوانہ | حافظ یعقوب اسحٰق الاسفرائنی |
| صحیح ابن السکن | حافظ ابوعلی سعید بن عثمان بن السکن |
| صحیح الاسمٰعیلی | حافظ ابوبکر احمد بن ابراہیم الاسمٰعیلی الجرجانی |
| صحیح المستدرک | حافظ ابوعبداللہ محمد بن عبداللہ الضبی |
| صحیح المختارہ | حافظ ضیاء الدین محمد بن عبدالواحد المقدسی |
| المستخرج لابی عوانہ | حافظ ابوعوانہ یعقوب بن اسحٰق |
| المستخرج لابن مندہ | حافظ ابوالقاسم عبدالرحمٰن بن محمد |
| المستخرج لابی نعیم | حافظ احمد بن عبداللہ بن احمد الاصفہانی |
| مسند ابن ابی سامۃ | الامام حارث بن محمد بن ابی اسامہ التمیمی |
| مسند ابن ابی عمرو | حافظ ابوعبداللہ محمد بن یحییٰ الدراوردی |
| مسند الطیالسی | الامام سلیمان بن داؤد بن الجارود الطیالسی |
| مسند ابی عوانہ | حافظ یعقوب بن اسحاق ابوعوانہ |
| مسند ابن ابی شیبہ | حافظ ابوبکر عبداللہ بن محمد بن ابی شیبہ |
| مسند ابی یعلیٰ | حافظ احمد بن علی بن المثنی الموصلی |
| مسند بقی بن مخلد | حافظ ابوعبدالرحمٰن بقی بن مخلد القرطبی |
| مسند البزار | حافظ ابوبکر احمد بن عمرو بن عبدالخالق |
| مسند الفردوس | حافظ شیرویہ بن شہردار الدیلمی |

| | |
|---|---|
| المسند الکبیر | الامام ابوعبداللہ محمد بن اسمٰعیل البخاری |
| مسند عبد بن حمید | حافظ عبد بن حمید بن نصر الکشی |
| مسندی الحمیدی | الامام ابوبکر عبداللہ بن الزبیر بن عیسیٰ |
| مسند الخوارزمی | حافظ ابوبکر احمد بن محمد الخوارزمی البرقانی |
| مسند ابن ابی عاصم | حافظ ابوبکر احمد بن عمرو النبیل الشیبانی |
| مسند ابن جمیع | ابوالحسین محمد بن احمد بن محمد بن جمیع |
| مسند ابن راھویہ | الامام اسحٰق بن ابراہیم بن مخلد الحنظلی |
| مسند ابی اسحاق | الامام ابواسحاق ابراہیم بن نصر الرازی |
| مسند ابی ہریرہ | الامام ابواسحاق ابراہیم بن حرب العسکری |
| مسند انس بن مالک | ابوجعفر محمد بن الحسین بن موسیٰ الحنینی |
| مسند القضاعی | ابوعبداللہ محمد بن سلاملقضاعی |

## فقہ حنفی

| | |
|---|---|
| الجامع الکبیر | امام محمد بن حسن الشیبانی |
| الجامع الصغیر | ″ |
| المبسوط | ″ |
| الزیادات | ″ |
| السیر الکبیر | ″ |
| النوادر | ″ |
| الامالی | ″ |
| الرقیات | ″ |
| الکسانیات | ″ |

| | |
|---|---|
| الھارونیات | |
| الجرجانیات | |
| الامالی | امام قاضی ابو یوسف یعقوب بن ابراہیم |
| النوادر | |
| کتاب الخراج | |
| المبسوط | شمس الائمہ السرخسی |
| المحیط السرخسی | رضی الدین محمد بن محمد السرخسی |
| المبسوط | شمس الائمہ عبدالعزیز الحلوانی |
| المحیط البرھانی | برہان الدین محمود |
| الھدایہ | برہان الدین علی بن ابی بکر المرغینانی |
| النہایت شرح الہدایہ | حسام الدین الحسین بن علی |
| الکفایت شرح الہدایہ | جلال الدین بن شمس الدین خوارزمی |
| نہایت الکفایہ الہدایہ | تاج الشریعت محمود بن عبیداللہ المحبوبی |
| غائیت البیان الھدایہ | الامیر کاتب بن امیر قوام الدین الاتقانی فی الفارابی |
| معراج الدرایہ الھدایہ | قوام الدین محمد بن محمد البخاری |
| العنایۃ الھدایہ | شیخ اکمل الدین محمد بن محمود البابرتی |
| فتح القدیر الھدایہ | کمال الدین محمد بن عبدالواحد ابن الھمام |
| نصب الرایۃ الھدایہ | علامہ جلال الدین الزیلعی |
| الدرایہ الھدایہ | شیخ الاسلام احمد بن علی بن حجر عسقلانی |
| البنایۃ الھدایہ | محمود بدر الدین عینی قاضی القضاۃ |
| نتائج الافکار الھدایہ | شمس الدین احمد بن محمود الادرنوی |
| کتاب الغائۃ الھدایہ | شیخ شمس الدین احمد بن براہیم السروجی |

| | |
|---|---|
| البدائع والصنائع | علاؤالدین ابوبکر بن المسعود الکاسانی |
| کتاب التحفہ | محمد بن احمد علاؤالدین ابومنصور السمر قندی |
| الاحکام | ابوبکر المعروف بجصاص الرازی |
| مختصر الطحاوی | ابوجعفر احمد بن محمد الطحاوی |
| الذخیرہ | محمد بن حسن المعروف خواہرزادہ |
| ادب القاضی | عمر ابوبکر الخصاف |
| شرح ادب القاضی | عمر بن عبدالعزیز المعروف بالحسام |
| عیون المسائل | الفقیہ ابواللیث السمر قندی |
| الواقعات والنوازل | |
| خزانہ الاکمل | |
| شرح مختصر الطحاوی | ابوبکر جصاص الرازی |
| شرح مختصر الطحاوی | علی بن محمد الاسبیجابی السمر قندی |
| الروضہ | ابوالعباس احمد بن محمد الناطفی |
| مختصر القدوری | احمد بن محمد القدوری |
| التجوید | |
| کتاب التقریب | احمد بن محمد القدوری |
| المختار | عبداللہ بن محمود الموصلی |
| کتاب الاختیار | |
| مجمع البحرین | ابن الساعاتی مظفر الدین احمد |
| کنز الدقائق | ابوالبرکات عبداللہ بن احمد النسفی |
| شرح الوقایہ | صدر الشریعۃ عبیداللہ بن مسعود المحبوبی |
| المنتقیٰ | حاکم الشہید |

| | |
|---|---|
| الدرالمختار | محمد علاؤالدین الحصکفی |
| الردالمختار شامی | ابن عابدین الشامی |
| طحطاوی | سید احمد الطحطاوی |
| التحریر المختار لردالمختار | عبدالقادر الرافعی الفاروقی |
| قرۃ عیون الاخیار لتکملہ ردالمختار | محمد علاؤالدین بن محمد امین |
| شرح السیر الکبیر | السرخسی |
| الملتقی الابحر | ابراھیم الحلبی |
| مجمع الانھر | شیخ زادہ |
| الدار المنتقیٰ | علاؤالدین الحصکفی |
| دارالحکام | ملا خسرو |
| النذر علی الغد | ابوسعید الخادمی |
| مجموعہ رسائل ابن عابدین | |
| بحرالرائق | ابن نجیم مصری |
| تبیین الحقائق | الزیلعی |
| کشف الحقائق | عبدالحکیم الافغانی |
| رمزالحقائق | بدرالدین العینی |
| الجوھرۃ النیرۃ | ابوبکر الحدادی |
| النھر الفائق | سراج الدین بن نجیم |
| فتح اللہ المعین | ابوالسعود المصری |
| احسن الغایات | محمد سعید عبدالغفار |
| مرشد الحیران | محمد قدری پاشا |
| احکام الاوقاف | ابوبکر الخصاف |

| | |
|---|---|
| کتاب السعدیات | محمد سعید عبد الغفار |
| مجمع الضمانات | ابو غانم البغدادی |
| کتاب الحیل | ابوبکر الخصاف |
| الاسعاف فی الاحکام الاوقاف | |
| القول الجامع فی الطلاق | محمد نجیت مصری |
| جواہر الروایات | محمد البشتاوی |
| الفوائد السمیۃ | محمد بن الحسن الکواکبی |
| کتاب الاموال | ابو عبید |
| مراقی الفلاح | حسن الشرنبلالی |
| حاشیہ الطحطاوی | احمد الطحطاوی |
| معین الحکام | علاؤ الدین الطرابلسی |
| لسان الحکام | بن الشحنہ |
| الکواکب المشرقہ | محمود المہندس الجرجاوی |
| الاموال القضائیہ | علی قواعہ القاضی |
| کتاب المعاملات | احمد ابوالفتح |
| الطریقہ الواضحہ | محمود بن حمزہ |
| شرح مرشد الحیوان | الابیانی |
| الاحکام الشرعیہ | قدری پاشا |
| غواص البحار | درویش محمد الرومی |
| شرح الاحکام الشرعیہ | محمد زید الابیانی |
| السراجیہ فی فرائض الحنفیہ | السجارندی |
| شریفیہ شرح السراجیہ | سید شریف |

| | |
|---|---|
| اختیارات الاحکام | ابن افلاطون الرومی |
| الاختیارات فی الفقہ | ابوسعید العامری |
| الاختیار فی اختلاف الائمہ | ابن بری |
| الاختیار فی الفقہ | ابوبکر البغدادی |
| الدلائل علی مہمات المسائل | احمد القبطانی |
| دلائل الاحکام | ضیاء الدین الازدی |
| الاشباہ والنظائر | ابن نجیم مصری |
| عمدۃ ذوی البصائر | ابن بیری |
| شرح الاشباہ والنظائر | احمد الحموی |
| الاحکام المتعلقہ بالقضاۃ | شمس الدین المغزی |
| عمدۃ الحکام | محب الدین علوانی |
| وظائف القضاۃ | حسن المثنیٰ الحسینی |
| میزان الکبریٰ | عبدالوہاب الشعرانی |
| النہج المبین الفائق فی علم الاحکام | ابوعبداللہ القفصی |
| نظام النفقات | احمد ابراہیم مصری |
| مجلۃ الاحکام | جماعۃ علماء الترکیہ |
| شرح المجلہ | محمد خالد ومحمد طاہر |
| " | سلیم رستم باز |
| " | محمد سعید المراد |
| " | محمد سعید المحاسنی |
| جامع الادلہ علی مراد المجلہ | الھواوینی |

| | |
|---|---|
| مراۃ المجلہ | مسعود آفندی |
| شرح المجلہ | علی حیدر |
| مراۃ المجلہ | یوسف الآصاف |
| المقارنات والمقابلات | حافظ صبری |
| کتاب الفردق | شہاب الدین القراتی |
| الجنایات المتحدہ | رضوان شافعی المتعانی |
| نادی دار العلوم | عبد الرحیم احمد |
| المرافعات الشرعیہ | محمد زید الابیانی |
| فصول فی اصول التشریع | جاء المولیٰ |
| حل المشکلات فی الفرائض | الانقروی |
| کتاب الفرائض | صالح افندی |

## کتب فتاویٰ حنفیہ

| | |
|---|---|
| خلاصۃ الفتاوی | طاہر بن محمد البخاری |
| تتمہ الفتاویٰ | محمود بن احمد الوالعالی |
| فتاوی قاضی خان | ابو المحاسن فخر الدین الاوزجندی |
| فتاویٰ ظہیریہ | محمد بن احمد ظہیر الدین البخاری |
| الفتاویٰ الکبری | یوسف بن احمد ابوبکر الخوارزمی |
| فتاویٰ الرستفغنی | ابو الحسن علی ابن السعد |
| فتاویٰ ابو الجعفر البلخی | ابو الجعفر البلخی |
| فتاویٰ الاستیجابی | علی بن محمد الاستیجابی |
| فتاویٰ حسام الدین الرازی | علی بن احمد بن بکر الرازی |

| | |
|---|---|
| فتاویٰ شمس الائمہ ابولوائی | عبدالعزیز بن احمد بن صالح البخاری |
| فتاویٰ الکرمانی | ابوالفضل عبداللہ بن محمد الکرمانی |
| فتاویٰ ابن نجیم | زین الدین ابن نجیم |
| الفتاویٰ الغیاثیہ | داؤد بن یوسف الخطیب |
| الفتاویٰ الخیریہ | خیرالدین الرملی |
| الفتاویٰ البزازیہ | محمد بن محمد الکردری البزازی |
| الفتاویٰ الکمالیہ | شیخ محمد کامل الحنفی |
| الفتاویٰ الاسعدیہ | سید اسعد المدنی الحسینی |
| الفتاویٰ الحامدیہ | شیخ حامد افندی بن محمد القونوی العمادی |
| فتاویٰ المہدیہ فی الواقع المصریہ | شیخ الاسلام محمد العباسی مفتی مصر |
| مدۃ ارباب الفتاویٰ | شیخ الاسلام عبداللہ اسعد |
| العقود الدریہ فی تنقیح الفتاویٰ الحامدیہ | سید محمد امین المشہور بہ ابن عابدین |
| فتاویٰ واقعات المفتین | علامہ قدری افندی |
| فتاویٰ عالمگیریہ | جماعۃ من افاضل الھند رئیسہم الشیخ النظام |
| فتاویٰ حمادیہ | حامد بن محمد القونوی |
| الفتاویٰ الانقرویہ | شیخ الاسلام محمد بن الحسین الانقروی |
| منیۃ المفتی | یوسف بن ابی سعد السجستانی |
| جامع الفصولین | محمود بن اسمٰعیل الشہیر ابن قاضی سماونہ |
| الفتاویٰ الوالوالجیر | ابوالمکارم ظہیرالدین اسحٰق الوالوالجی |
| فتاویٰ الزبیری | جمال الدین ابوعبداللہ محمد بن صالح الزبیری |
| فتاویٰ الاقکرمانی | مفتی علی بن عبداللہ الحنفی الاقکرمانی |
| فتاویٰ الاسکوبی | مفتی محمد عبداللہ القسطمونی الحنفی |

| | |
|---|---|
| الفتاوی البدریہ | بدرالدین بن محمد الکنانی القدسی |
| فتاوی البرہانی | صدر الاسلام طاہر بن محمود البخاری الحنفی |
| فتاوی البلقینی | سراج الدین عمر بن رسلان |
| الفتاوی الحسینیہ | سید حسین بن سلیم الدجانی |
| الفتاوی الرحیمیہ | عبدالرحیم بن ابی اللطیف الحسینی المقدسی |
| الفتاوی الرشیدیہ | رشید الدین محمد بن عمر السنجی الوتار |
| الفتاوی السنبلیہ | محمد طاہر سنبل المکی الحنفی |
| فتاوی القاضی | حسین بن حضر النقشبندی الحنفی |
| الفتاوی الکافوریہ | محمد بن محمد الحسن السمرقندی |
| الفتاوی الکریمیہ | عبدالکریم بن عبداللہ العباسی المدنی |
| الفتاوی النقشبندیہ | خواجہ معین الدین بن خواند محمد الهندیہ |
| جامع الرموز | شمس الدین محمد الخراسانی القہستانی |
| مختار الفتاوی | برہان الدین علی بن ابی بکر المرغینانی |
| خزانۃ المفتین | حسین بن محمد سمعانی |
| فتاوی التاتارخانیہ | عالم بن العلاء الحنفی |
| مجموعۃ الفتاوی | محی الدین محمد بن الیاس الرومی |
| المحمدیہ فی فتاوی الحنفیہ | سید محمد بن ابراہیم المفدسی |
| میزان الفتاوی | مفتی مصطفےٰ ابن بالی بن سلیمان بالی زادہ |
| بہجۃ الفتاوی | شیخ الاسلام عبداللہ بن الرومی |
| نہریۃ الفتاوی | سید ابراہیم ادھم بن محمد عارف الحنفی قاضی زادہ |
| نوادر الفتاوی | ابوسلیمان موسیٰ بن سلیمان الجوزجانی |
| نسخۃ الفتاوی | احمد بن محمد القسطنطینی آئین الفتوی |

| | |
|---|---|
| نور الفتاویٰ | مصطفیٰ بن محمد الرومی |
| فتاویٰ انوازل | الامام الفقیہ ابواللیث السمر قندی |
| فتاویٰ الوصاف | شیخ الاسلام عبداللہ بن محمد الرومی |
| فتاوی المھمہ فی الشریعۃ الاسلامیہ | جمال الدین محمد بن محمد القاسمی الامشقی |
| فتاویٰ السراجیہ | سراج الدین ابوالحسن الفرغانی الحنفی |
| الفتاویٰ العتابیہ | ابوالنصر العتابی |

# کتب فقہ شافعی

| | |
|---|---|
| کتاب الام | الامام ابوعبداللہ بن ادریس الشافعی |
| مختصر المزنی | ابوابراہیم اسمٰعیل بن یحییٰ المزنی |
| موھبہ ذی الفضل | شیخ محمد محفوظ بن عبداللہ الزمسی |
| المواھب المزنیہ | شیخ محمد بن سلیمان الکردی |
| کتاب التنبیہ | ابواسحٰق ابراہیم بن علی الشیرازی |
| تصحیح التنبیہ | محی الدین یحیٰی النووی |
| منہاج الطالبین | |
| نھایت المحتاج شرح منہاج | شمس الدین محمد بن احمد الرملی |
| مغنی المحتاج شرح منہاج | شمس الدین محمد الخطیب الشربینی |
| تحفۃ المحتاج شرح منہاج | شہاب الدین احمد بن الجھر الھیثینی |
| کنزالراغبین شرح منہاج | جلال الدین المحلی |
| حاشیہ الشروانی شرح منہاج | الشیخ عبدالحمید الشروانی |
| حاشیہ العبادی شرح منہاج | العلامہ احمد بن قاسم العبادی |
| منہج الطلاب | شیخ الاسلام زکریا الانصاری |

| | |
|---|---|
| فتح الوہاب شرح منہج | |
| فتوحات الوہاب شرح منہج | شیخ سلیمان الجمل |
| حاشیہ البجیرمی | شیخ سلیمان البجیرمی |
| الاقناع علی متن الشجاع | الخطیب الشربینی |
| تحفۃ الحبیب علی شرح الخطیب | الشیخ سلیمان البجیرمی |
| اسنی المطالب | شیخ الاسلام زکریا الانصاری |
| الغرر البہیۃ علی البہجتہ الوریہ | |
| فتح العلام بشرح رشد الامام | السید محمد عبداللہ الجردانی |
| مواہب الصمد | شیخ احمد الفشنی |
| غایۃ البیان | شمس الدین محمد الرملی |
| فتح الجواد | شہاب الدین احمد بن الحجر الھیثمی |
| فیض الالہ المالک | سید عمر برکات البقاعی |
| تحفۃ الطلاب | شیخ الاسلام زکریا الانصاری |
| حاشیہ الشرقاوی | الشیخ عبداللہ الشرقاوی |
| اعانتہ الطالبین | السید ابوبکر البکری |
| جواہر النظام فی علمی الادیان والاحکام | الشیخ عبداللہ بن حمید بن سلوم السالمی |
| ایضاح الارتیاب شرح المنہاج | سراج الدین عمر بن علی المعروف وبابن الملقن |
| الابتھاج شرح المنہاج | ابواسحاق ابراہیم بن عمر السوبینی الحموی |
| مفتاح الارتیاج شرح المنہاج | جمال الدین محمد بن عمر الفاروقی |
| شرح المنہاج | محب الدین ابوالفضل محمد الدمشقی |
| مغنی الراغبین شرح المنہاج | نجم الدین محمد بن قاضی عجلون |
| شرح المنہاج | شمس الدین ابوعبداللہ محمد بن عبدالرحمٰن |

| | |
|---|---|
| المھذب | ابواسحاق الشیر ازی الشافعی |
| المجموع شرح المھذب | الامام ابوزکریامحی الدین بن شرف النووی |
| شرح المھذب | شمس الدین محمد بن ابی الغنائم معن الصید لانی |
| شرح المھذب | علی بن القاسم بن العلیف الحکمی الزبیدی |
| احکام المھذب | موفق الدین صالح بن ابی بکرالمقدسی |
| ترشیح المھذب | شھاب الدین احمد بن ٹونوالشھیر یابن النقیب |
| التوشیح شرح ابن قاسم الغزی | شیخ محمد نووی |
| حاشیہ البرماوی | برھان الدین ابراہیم البرماوی |
| تقریرالانبابی | شیخ الانبابی |
| فتح المعین بشرح قرۃ العین | زین الدین بن عبدالعزیز الملیباری |
| ترشیخ المستقید ین | السید احمد علوی السقان |
| کتاب الانوار | الامام الاردبیلی |
| الارشادات السنیہ الی الاحکام الفقیھہ | شیخ عبدالمعطی السقا |
| روحتہ المحتاجین لمعرفتہ قواعدالدین | شیخ رضوان العدل |
| کتاب الاشباہ والنظائر | جلال الدین عبدالرحمٰن بن ابی بکرالسیوطی |
| الفتاویٰ الکبریٰ | شھاب الدین احمد بن الحجر الھیثمی |
| فتاویٰ ابن ابی شریف | کمال الدین محمد بن الامیر المقدسی |
| فتاویٰ ابن عقیل | ابومحمد عبداللہ بن عبدالرحمٰن الشافعی |
| فتاویٰ البلاطنسی | شمس الدین محمد بن عبداللہ الدمشقی |
| فتاویٰ الحبانی | شرف الدین ابوالذبیح اسمٰعیل الیمنی |

| | |
|---|---|
| الفتاویٰ الحسینیہ | ابوعبدالرحمٰن بن عمر الحبیشی الشافعی |
| فتاویٰ الخلیلی | عبدالمعطی بن محی الدین |
| فتاویٰ الرملی | شمس الدین محمد بن احمد الانصاری |
| فتاویٰ الرملی | ابوالعباس احمد بن احمد الانصاری الرملی |
| الفتاویٰ الزمزمیہ | عزالدین عبدالعزیز الزمزمی الشافعی |
| فتاویٰ الکردی | محمد بن سلیمان المدنی الکردی |
| الفتاویٰ المنثورات | عزالدین علی بن ابراہیم الدمشقی |
| الفتاویٰ المنوفیہ | عبدالجواد المنوفی |
| بغیۃ المسترشدین | السید عبدالرحمٰن مفتی الدیار الحضرمیہ |
| الحاوی للفتاوی | عبدالرحمٰن ابوبکر السیرطی |

## کتب فقہ مالکی

| | |
|---|---|
| المدونۃ الکبریٰ | امام مالک بن انس الاصبحی المدنی |
| شرح المدونۃ | ابومحمد عبداللہ بن اسمٰعیل المالکی |
| . | سلیمان بن یوسف الحسناوی |
| . | ابن محرز |
| . | ابن یونس الافریقی المالکی |
| کتاب المقدمات | قاضی ابوالولید محمد بن احمد بن رشد |
| مختصر الخلیل | العلامہ ابوضیاء خلیل المالکی |
| شرح مختصر الخلیل | ابوالبرکات احمد الدردیر |
| جواہر الاکلیل شرح المختصر | الشیخ صالح عبدالسمیع |
| شرح مختصر الخلیل | الشیخ محمد الخرشی |

| کتاب | مصنف |
|---|---|
| | صدر الدین عبدالخالق المالکی ابن الفرات |
| | شیخ داؤد بن محمد المالکی |
| | نور الدین علی بن محمد القلصاوی |
| شفاء الخلیل شرح مختصر | محمد بن احمد العثمانی المکناسی |
| فتح التحلیل شرح مختصر | شیخ محمد بن ابراہیم التتائی المالکی |
| | زین الدین عبدالرحمٰن الاجہوری |
| کفائۃ الطالب الفیل شرح مختصر | علی بن عبدالواحد الانصاری |
| الاکلیل شرح مختصر الخلیل | محمد بن محمد بن احمد النباوی |
| المنح الجلیل مختصر الخلیل | محمد بن احمد بن محمد علیش |
| بدائۃ المجتہد | قاضی ابن رشد الاندلسی |
| تبصرۃ الحکام | برہان الدین ابراہیم بن فرحون |
| بلغتہ السالک لاقرب المسالک | الشیخ احمد الصاوی |
| شرح رسالتہ ابن ابی زید | الشیخ علی ابوالحسن |
| الثمر الدانی فی تقریب المعانی | الشیخ صالح عبدالسمیع |
| الدر الثمین والمورد المعین | الشیخ محمد بن احمد میارہ المالکی |
| اسہل المسالک | الشیخ محمد البناء |
| بغیۃ السالک الی اقرب المسالک | الشیخ عبدالرحیم السیوطی |
| دلیل السالک لمذہب الامام مالک | |
| شرح تحفتہ الاحکام | السید محمد بن احمد میارہ |
| حاشیہ علی شرح مجموعہ الفقہی | الشیخ حجازی العدوی |
| ضوءِ الشموع مجموعہ لفقہی | سید محمد الامیر |
| الاخبار والقوانین الفقیہہ | ابوالقاسم محمد بن ابراہیم الکلبی |

| | |
|---|---|
| فتح اعلی المالک | الشیخ محمد علیش |
| فتاویٰ ابن لب | ابوسعید فرج بن القاسم المالکی |
| فتاویٰ البرزالی | ابوالقاسم محمد بن احمد المغربی |
| فتاویٰ الکفوری | محمد بن سلمان المالکی |
| فتاویٰ الوغلیسی | محمد صالح الجزائری |
| مجموع فتاویٰ | سید ابراہیم الریاحی التونسی |
| المجموع فی فروع المالکیہ | محمد بن محمد الامیر المالکی النباوی |

# کتب فقہ حنبلی وظاہری وزیدی

| | |
|---|---|
| المغنی علی مختصر الخرقی | عبداللہ بن احمد بن محمد بن قدامہ |
| نیل المآرب بشرح دلیل الطالب | الشیخ عبدالقادر ابن عمر الشیبانی |
| الروض الربع | الشیخ منصور بن یونس البھوتی |
| الشرح الکبیر | عبدالرحمٰن بن ابی عمرو ابن محمد ابن قدامہ |
| شرح مختصر الخرقی | ابوحازم محمد بن محمد البغدادی الحنبلی |
| الخلاصہ شرح المختصر | عزالدین عبدالعزیز بن علی البغدادی |
| فتاویٰ ابن تیمیہ | شیخ الاسلام تقی الدین احمد بن تیمیہ |
| فتاویٰ ابن عبدالھادی | جمال الدین یوسف بن الحسن الحنبلی |
| الفتاویٰ الرجبیہ | ابوالحسن علی بن عبداللہ الزاغونی |
| اعلام الموقعین | محمد بن ابی بکر المعروف بابن القیم |
| الھدایہ فی فروع الحنابلہ | ابوالخطاب محفوظ بن احمد الکلوذانی |
| المختصر فی فروع الحنابلہ | ابوالحسن علی بن سلیمان المرداوی |
| مدخل اھل الفقہ | عمادالدین احمد بن ابراہیم الواسطی |

| | |
|---|---|
| العمدة فی الفقہ الزیدیہ | موید باللہ یحییٰ بن حمزہ |
| المختصر فی الفقہ الظاہری | حیدرۃ بن عمر بن الحسین |
| المحلی لابن حزم | علی بن احمد بن حزم الاندلسی |
| مفتاح الکرامہ | محمد جواد الحسینی |
| الروض النضیر | الحیمی |
| شرائع الاسلام | جعفر ابن الحسن الحلی |
| غایۃ المطلب فقہ حنبلی | تقی الدین ابوبکر الجراعی الدمشقی |
| غایۃ المنتہی فی فروع الحنابلہ | الشیخ مرعی ابن یوسف الکرمی |
| تدریب المبتدی وتذکرۃ المنتہی | الشیخ محمد علیش |
| الفرات الفائض | الشیخ علی بن قاسم العباسی |
| نزھۃ الرائض فی علم الفرائض | قاضی احمد بن یحییٰ الاسنوی |
| البرق الوامض شرح الرحبیۃ | |
| احکام المواریث | الشیخ احمد بن محمد الدمیاطی |
| مصباح الاسرار الفوائض | الشیخ عبدالحافظ الحجاجی |
| دلیل الخایض فی علم الفرائض | الشیخ سعید بن سعد الحضرمی |
| ابواب والفصول فی احکام الشہادۃ العدول | بدرالدین محمد بن عبدالرحمٰن البرلسی |
| الاتقان والاحکام فی شرح تحفۃ الاحکام | محمد بن محمد المالکی الفاسی المعروف بمیارہ |
| الاحکام فیما یجب علی الحکام | ابوعبداللہ محمد ابن احمد الجبلی المالکی |
| ادب الحکام فی سلوک طرق الاحکام | شرف الدین عیسیٰ بن عثمان الغزی |
| ادب القاضی | جلال الدین محمد بن احمد الرفاعی |
| ادب القضاۃ | عبدالمنعم الغرناطی |
| الاستغناء فی احکام الاستثناء | القرافی |

| | |
|---|---|
| الاستغناء | ابوالقاسم الافلیشی |
| کتاب الاقضیة | ابن الطلاع القرطبی |
| کتاب القضیة | ابومحمد الھروی |

# اُصول الفقہ

## حنفی

| | |
|---|---|
| کتاب الاصول | الامام احمد بن ابوبکر جصاص الرزی |
| کتاب الاسرار | عبیداللہ بن عمر ابوزید الدبوسی |
| تقویم الادلہ | |
| تاسیس النظر | |
| اُصول البزدوی | علی بن محمد فخرالاسلام البزدوی |
| اُصول السرخسی | محمد بن احمد ابوبکر السرخسی |
| کشف الاسرار | عبدالعزیز بن احمد البخاری |
| التقریرا اصول البزدوی | اکمل الدین محمود بن محمود البابرتی |
| بیان الاصول فی شرح الاصول | ابراہیم بن علی بن احمد السیواسی |
| حاشیة الامشی | حمیدالدین علی بن محمد بن علی الضریر |
| شرح اصول البزدوی | العلامہ سلیمان بن احمد السندی |
| اصول الشاشی | اسحاق بن ابراہیم الشاشی السمرقندی |
| فصول شرح اصول الشاشی | محمد بن حسین بن نجیم |
| بدیع النظام | الشیخ مظفرالدین احمد بن علی المعروف بابن الساعاتی |
| بیان معانی البدیع | شمس الدین محمود بن عبدالرحمٰن الاصفہانی |
| الرفیع فی شرح البدیع | موسیٰ بن محمد التبریزی الحنفی |

| کاشف معانی البدیع | ابوحفص سراج الدین عمر الغزنوی الہندی |
|---|---|
| مختصر الحسامی | حسام الدین محمد بن محمد بن عمر الاخسیکی |
| التبیین | قوام الدین امیر کاتب بن امیر القلابی الانفانی |
| التحقیق | عبدالعزیز بن احمد بن محمد البخاری |
| الرافی | حسام الدین حسین بن علی الفقانی |
| النامی | مولینا عبدالحق حقانی دہلوی |
| مسلم الثبوت | علامہ محب اللہ البہاری |
| کشف المبہم | محمد بشیر الدین ابن محمد کریم الدین القنوجی |
| فواتح الرحموت | ابوالعباس عبدالعلی محمد بن نظام بحر العلوم |
| تنقیح الاصول | عبیداللہ ابن مسعود البخاری الحنفی |
| توضیح شرح التنقیح | عبیداللہ بن مسعود بن تاج الشریعت المحبوبی |
| تلویح شرح توضیح | مسعود بن عمر بن عبداللہ التفتازانی |
| تصریح شرح تلویح | عبدالحکیم بن شمس الدین السیالکوٹی |
| مراۃ الاصول | محمد بن فراموز المعروف بابولی خسرو |
| تعدیل المرقاۃ | محمد بن علی التونسی |
| حاشیۃ الازمیری | علامہ سلیمان الازمیری |
| حاشیہ الحامدی | حامد افندی ترکی |
| حاشیہ انطاکی | حسین افندی الانطاکی |
| حاشیہ الطرطوسی | محمد بن احمد بن محمد الطرطوسی |
| التحریر لابن الھمام | کمال الدین محمد بن عبدالواحد الشہیر بابن الھمام |
| لب الاصول | زین بن ابراہیم بن نجیم المصری |
| التقریر والتحبیر | محمد بن محمد الشہیر بابن امیر الحاج الحلبی |

| | |
|---|---|
| تیسر التحریر | الشیخ محمد امین الشہیر بامیر بادشاہ الحسینی |
| المغنی فی الاصول | جلال الدین عمر بن محمد الخبازی الحنفی |
| شرح المغنی | ابو محمد منصور بن احمد الخوارزمی |
| نہایۃ الوصول | صفی الدین محمد بن عبد الرحیم الھندی |
| غایۃ السعول فی علم الاصول | عبد الباسط بن خلیل بن شاہین المصری |
| شرح غایۃ السعول | علاؤ الدین علی بن محمد الباجی |
| توضیح المبانی وتنقیح المعانی | ملا علی بن سلطان محمد القاری انھروی |
| کشف الاسرار شرح المنار | حافظ الدین عبد اللہ بن احمد النسفی |
| زبدۃ الاسرار شرح المنار | ابو الثناء احمد بن محمد ابو البرکات الذیلی |
| جامع الاسرار شرح المنار | محمد بن محد احمد ادکاکی |
| افاضۃ الانوار شرح المنار | سعد الدین عبد اللہ بن عبد الکریم الدھلوی |
| شرح المنار | عبد اللطیف بن عبد العزیز الشہیر بابن المالک |
| شرح القدس الاسرار | محمد بن احمد بن عبد العزیز القونوی |
| نور الانوار | الشیخ احمد المدعو بملا جیون |
| مجامع الحقائق وشرح منافع الدقائق | ابو سعید محمد بن محمد بن مصطفیٰ الخادمی |
| تسہیل الوصول الی علم الاصول | الشیخ محمد عبد الرحمٰن عبد المحلاوی |
| التسہیلات الالہیۃ | احمد بن محمد درویش القاضی |
| فصول البدائع فی اصول الشرائع | محمد شاہ ابن شمس الدین الفناری |
| الفائق فی اصول الدین | صفی الدین محمد بن عبد الرحیم الاردوی الھندی |
| معالم الدین وملاذ المجتہدین | حسن بن زین الدین الشہید العاملی |
| المنیر الناھر من الفیض الباھر | ابو حفص سراج الدین عمر بن اسحٰق الھندی |
| الوصول الی قواعد الاصول | محمد بن عبد اللہ بن احمد الخطیب التمرتاشی الغزنوی |

| | |
|---|---|
| الاحکام فی اصول الاحکام | سیف الدین ابوالحسن علی بن ابی علی الآمدی |
| القواعد الفقیھہ | سید محمود نسیب المعروف بابن حمزہ |
| القواعد الکلیہ وضوابط الفقیھۃ | جمال الدین بن عبدالھادی |
| فوائد الحسام علی الکبریٰ | سراج الدین عمر بن رسلادہ البلقینی |
| دلائل الاعلام علی اصول الاحکام | ابوبکر محمد بن عبداللہ الصیرفی |
| اُصول الفقہ | عبدالوہاب خلاف |
| اُصول فقہ | الشیخ محمد الحضری بک |
| التریاق النافع | سید شریف ابوبکر بن عبدالرحمٰن العلوی |
| مفتم الحصول فی علم الاصول | فاضل حبیب اللہ قندھاری |
| بلوغ السئول فی مدخل علم الاصول | الشیخ حسین مخلوف العدوی |
| احکام الاحکام | عبدالواحد ابن النقاش |

## دیگر مذاہب

| | |
|---|---|
| رسالہ فی الاصول | الامام محمد بن ادریس الشافعی |
| الورقات | الامام عبدالملک بن عبداللہ المشہور بامام الحرمین |
| قرۃ العین شرح الورقات | ابوعبداللہ محمد بن محمد الرعینی المالکی |
| شرح المحلی علی الورقات | جلال الدین محمد بن احمد المحلی |
| الشرح الکبیر علی الورقات | شہاب الدین احمد بن قاسم العبادی |
| لطائف الاشارات | الشیخ عبدالحمید قدس |
| شرح شرح المحلی | الشیخ علی بن علی بن احمد البخاری الشعرانی |
| شرح الورقات | الشیخ کمال الدین محمد بن محمد المعروف بامام الکاملیہ |
| جمع الجوامع | تاج الدین ابونصر عبدالوہاب بن تقی الدین السبکی |

| | |
|---|---|
| شرح جمع الجوامع | جلال الدین محمد بن احمد المحلی |
| الآیات البیّنات | شہاب الدین احمد بن قاسم الصباغ العبادی |
| حاشیہ البنانی | عبدالرحمٰن بن جاداللہ البنانی |
| حاشیۃ شیخ الاسلام | شیخ الاسلام قاضی ابویحییٰ زکریا بن محمد الانصاری |
| حاشیہ البرلسی | شہاب الدین عمیر البرلسی الشافعی |
| حاشیہ شیخ محمد عبادہ | الشیخ محمد عبادہ بن صالح بن بری العدوی |
| حاشیۃ الدمیاطی | الشیخ احمد بن محمد الدمیاطی |
| حاشیۃ البخاری | الشیخ علی بن علی بن احمد البخاری الشعرانی |
| حاشیۃ اللقانی | ناصر الدین ابوعبداللہ محمد اللقانی |
| الدار اللوامع | کمال الدین محمد بن محمد المقدسی |
| غاٸۃ الوصول الی شرح لب الاصول | شیخ الاسلام ابویحییٰ زکریا الانصاری |
| منہاج الاصول الی علم اصول | ابوسعید عبداللہ بن عمر البیضاوی |
| معراج الوصول فی شرح منہاج | علامہ مجدالدین الایکی الشیرازی |
| ابھاج فی شرح المنہاج | الشیخ احمد بن اسحاق الشیرازی |
| شرح الکاملیہ علی المنہاج | کمال الدین محمد بن محمد عبدالرحیم شافعی |
| شرح الفرغانی علی المنہاج | برہان الدین عبیداللہ بن محمد الہاشمی الفرغانی |
| شرح الجوزی علی المنہاج | شمس الدین محمد بن یوسف بن عبداللہ الجوزی |
| شرح الفاروقی علی المنہاج | العلامہ عبدالصمد بن محمود الفاروقی |
| نہائیۃ السئول شرح المنہاج | قاضی جمال الدین ابومحمد عبدالرحیم الاموی الاسنوی |
| المحصول الرازی | الامام ابوعبداللہ فخرالدین محمد بن عمر الرازی |
| التمہید | امام جمال الدین ابومحمد عبدالرحیم الاسنوی |
| المنشور فی الترتیب القواعد الفقیہ | بدرالدین محمد بن بہادر عبداللہ الزرکشی |

| | |
|---|---|
| شفاء العلیل | ابوحامد محمد بن محمد الغزالی الشافعی |
| المنخول فی الاصول | |
| قواعد الاحکام فی مصالح الانام | ابومحمد عزالدین، عبدالعزیز بن عبدالسلام |
| مستصفی الاصول | امام ابوحامد محمد بن محمد الغزالی |
| شرح المستصفیٰ | ابوجعفر احمد بن محمد الغرناطی |
| مرقی الوصول | محمد بن احمد بن حسن بن عبدالکریم الجواہری |
| المجموع المذھب | ابوسعید صلاح الدین خلیل بن کیکلدی |
| الفوائد السنیہ | شمس الدین ابوعبداللہ محمد بن عبدائم البرماوی |
| شرح المحصول | شمس الدین محمد بن محمود الاصفہانی |
| الاحکام فی اصول الاحکام | سیف الدین ابوالحسن علی بن علی الآمدی |
| منتہی الوصول والامل | ابوعمرو عثمان بن عمر المعروف بابن الحاجب |
| مختصر المنتہی | |
| شرح مختصر ابن الحاجب | السید الشریف رکن الدین الموصلی |
| شرح مختصر ابن الحاجب | عضد الملته والدین عبدالرحمٰن بن احمد الایجی |
| شرح مختصر ابن الحاجب | الامام قطب الدین محمود بن مسعود الشیر ازی |
| | بہرام بن عبداللہ بن عبدالعزیز الدمیری |
| غایتہ الوصول شرح المختصر | جمال الدین ابومنصور الحسن ابن سدید الدین |
| کاشف الرموز شرح المختصر | الشیخ ضیاء الدین عبدالعزیز بن محمد الطوسی |
| مختصر تنقیح الفصول للقرانی | شہاب الدین ابوالعباس احمد بن ادریس القرانی |
| اعلام الموقعین | علامہ محمد بن ابی بکر بن ایوب المعروف بابن القیم |
| الموافقات | ابواسحاق ابراہیم بن موسیٰ الشاطبی |
| قواعد الاصول | صفی الدین الحنبلی |

| | |
|---|---|
| القواعد ابن رجب | حافظ ابوالفرج عبدالرحمٰن بن رجب |
| القواعد | قاضی عیاض بن موسیٰ الیحصبی المرکشی |
| شرح القواعد | ابن الاقطع احمد بن یوسف البرلسی |
| فصول الاحکام | ابوالولید سلیمان بن خلف الباجی |
| دلائل الحکام | ضیاء الدین ابوبکر یحییٰ بن سعدون القرطبی |
| الاصول فی الاصول | شہاب الدین عبدالرحمٰن بن اسمٰعیل المقدسی المعروف بابن شابہ |
| مرتع الوصول | ابوبکر محمد بن عاصم القلیسی المالکی |
| مسالک الوصول | ابوالحسن علی بن عبدالواحد السلجماسی |
| المحصول فی علم الاصول | قاضی ابوبکر محمد بن عبداللہ المعافری المعروف بابن العربی |
| معیار العقول فی علم الاصول | شریف احمد بن یحییٰ الیمنی |
| ملجاء المحققین الاعلام فی قواعد الاحکام | محمد بن محمد المصری المعروف بابن الصارم |
| عوائد الایام فی القواعد الفقیہ | ملا احمد بن محمد مہدی الکاشانی |
| النجم الامع فی شرح جمع الجوامع | ابوالبقاء محمد بن ابراہیم الکنانی المقدسی |
| احکام الاحکام لابن حزم | علی بن احمد بن حزم اندلسی |
| ارشاد الفحول | قاضی محمد بن علی محمد الشوکانی |
| حصول الماحول | صدیق ابن حسن خان القنوجی |
| النبذ فی اصول الفقہ بالظاہری | علی بن احمد بن حزم الاندلسی |
| انوار البروق فی انواء الفروق | شہاب الدین ابوالعباس احمد القرانی |

## فقہ جامع

| | |
|---|---|
| الفقہ علی مذاہب الاربعہ | الجزیری |
| شمس الهدایہ | عبدالقادر الشفشاونی |

## حنفیہ کا استدلال

حنفیہ کا استدلال یہ ہے کہ خود خلفائے راشدینؓ نے جب حضور ﷺ کی وفات کے بعد خمسِ غنیمت تقسیم کیا تو انہوں نے بھی حضور ﷺ کے اقرباء کو ذوی القرباء ہونے کی حیثیت سے خمسِ غنیمت میں سے کوئی حصہ نہیں دیا۔ اگرچہ بنی ہاشم میں سے جو فقراء تھے، انہیں مساکین کی حیثیت سے حصہ دیا گیا تھا۔

## سوال

اَب یہاں پر سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب خود قرآن مجید نے نبی ﷺ کے ذوی القربیٰ کو ذوی القربیٰ ہونے کی حیثیت سے حصہ دیا ہے تو خلفائے راشدینؓ کو کیا حق تھا اور اَب حنفیہ کو کیا حق حاصل ہے کہ وہ قرآن مجید کے دیئے گئے حصہ کو ساقط کرتے ہیں؟

## تجدد پسندوں کا شوشہ

تجدد پسند حضرات اِس سلسلہ میں آگے بڑھتے ہوئے کہتے ہیں۔

کہ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قرآن مجید کی نصوص ''ابدی'' نہیں ہیں اور یہ نصوص بھی ہنگامی اور وقتی ہیں۔ کیونکہ خود خلفائے راشدینؓ نے قرآن مجید کے ایک حکم کو ساقط کیا ہے۔ یہ اِس لئے کہ خود خلفائے راشدینؓ یہ جانتے تھے کہ قرآن مجید کا یہ حکم وقتی اور ہنگامی نوعیت کا ہے۔

درحقیقت دیکھنے کی بات یہ ہے کہ ذوی القربیٰ کے لئے مقررہ اور اِس استحقاق کی علّت خود حضور ﷺ نے کیا بیان فرمائی ہے؟

## جواب

مصنف ابنِ ابی شیبہ اور امام محمدؒ نے کتاب الآثار میں یہ روائت کی ہے۔ کہ حضرت عثمانؓ اور حضرت جبیر ابن مطعمؓ دونوں، نبی ﷺ کی خدمتِ اقدس میں حاضر ہوئے اور انہوں نے گزارش پیش کی کہ

''یارسول ﷺ! بنی ہاشم کے مرتبہ اور فضیلت سے تو ہم انکار نہیں کرتے۔ اِس لئے کہ آپ ﷺ کا تعلق بنی ہاشم کے ساتھ ہے اور آپ ﷺ کی وجہ سے بنی ہاشم کو بہت بڑی

فضیلت حاصل ہے۔ لیکن ہم تو بنوعبد الشمس اور بنونوفل میں سے ہیں۔ (حضرت عثمانؓ کا تعلق بنو عبد الشمس اور حضرت جبیرؓ کا تعلق بنونوفل سے تھا)۔

تو اِن حضرات نے کہا کہ بنومطلب، بنوعبد الشمس اور بنونوفل یہ تینوں قبیلے قرابت کے لحاظ سے آپ کے نزدیک برابر درجہ رکھتے ہیں۔

اور اِس کی بنیاد یہ ہے کہ عبد مناف کے چار صاحبزادے تھے۔ مطلب، ہاشم، عبد الشمس اور نوفل۔ آپ ﷺ نے بنومطلب اور بنو ہاشم کو تو خمسِ غنیمت میں حصہ دیا لیکن بنوعبد الشمس اور بنونوفل کو آپ ﷺ نے چھوڑ دیا؟

نبی ﷺ نے اِن حضرات کے سوال کے جواب میں فرمایا:

''انهم لن يزالوا معي هكذ او شبک بين اصابعه''

یہ بنی مطلب اور بنی ہاشم جاہلیت اور اسلام کے دونوں ادوار میں میرے ساتھ یوں اکٹھے رہے (پھر آپ ﷺ نے ایک ہاتھ کی انگلیوں کو دوسرے ہاتھ کی انگلیوں میں داخل کیا)۔

حضور ﷺ نے اِس کی علت بیان فرمادی کہ جن اقرباء کو خمسِ غنیمت میں سے حصہ کا حقدار ٹھہرایا گیا ہے، اِس کا سبب ''نصرت اور حمائت'' ہے۔

حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ حضور ﷺ کی وفات کے بعد حضور ﷺ کو اِن کی نصرت اور حمائت کی ضرورت باقی نہیں رہی۔

اَب وہ جو علت تھی، وہ ساقط ہوگئی۔ اور یہ علت، ''علتِ منصوصہ'' ہے۔ کیونکہ خود حضور ﷺ نے یہ وضاحت فرمادی کہ اقرباء کو خمسِ غنیمت میں سے حصہ کیوں دیا گیا۔

معلوم یہ ہوا کہ یہ مذکورہ حکم اِس ''علتِ منصوصہ'' سے مقید ہے۔ جب یہ ''علتِ منصوصہ'' ختم ہوگئی تو یہ حصہ بھی ختم ہوگیا۔

مثال (نمبر۲)

حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے متعلق یہ بات آتی ہے کہ وہ ''يضع الجزية'' یعنی وہ جزیہ کو ساقط کردیں گے۔ کسی سے جزیہ قبول نہیں کریں گے۔ لیکن

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔

''قَاتِلُوا الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَلَا يُحَرِّمُوْنَ مَا حَرَّمَ اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ وَلَا يَدِيْنُوْنَ دِيْنَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَّدٍ وَّهُمْ صٰغِرُوْنَ''

(التوبہ۔۲۹)

''جنگ کرو اہلِ کتاب میں سے اُن لوگوں کے خلاف جو اللہ اور روزِ آخر پر ایمان نہیں لاتے اور جو کچھ اللہ اور اُس کے رسول نے حرام قرار دیا ہے، اسے حرام نہیں کرتے اور دینِ حق اپنا دین نہیں بناتے۔ (اُن سے لڑو)۔ یہاں تک کہ وہ اپنے ہاتھ سے جزیہ دیں اور چھوٹے بن کر رہیں۔''

قرآن مجید کی یہ آئت اس بات میں بالکل صریح ہے کہ اہلِ کتاب سے جزیہ لیا جائے احادیث میں عیسیٰ علیہ السلام کے متعلق یہ بات بطور پیشین گوئی بتائی گئی ہے کہ وہ جب قربِ قیامت میں آئیں تو وہ جزیہ کو ساقط کر دیں گے۔

## سوال

سوال یہ ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام جب دوبارہ تشریف لائیں گے تو وہ نبی کی حیثیت سے تو تشریف نہیں لائیں گے کہ وہ شریعت محمدیہ کو منسوخ کر دیں گے، وہ حضور ﷺ کے ایک امتی کی حیثیت سے دنیا میں دوبارہ تشریف لائیں گے۔ سوال یہ ہے کہ نبی ﷺ کے ایک امتی کو کیا حق حاصل ہے کہ وہ قرآن مجید کے ایک حکمِ جزیہ کو ساقط کر دے؟

## تجدّد پسندوں کی ایک اور بات

اِس سلسلہ میں تجدد پسند یہ کہتے ہیں کہ جب حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو ایک امتی کی حیثیت سے یہ حق ہے کہ وہ جزیہ کو ساقط کر دیں تو یہ حق ہمیں کیوں حاصل نہیں؟ اور یہ کہ ہم بھی اِسی طرح علل تلاش کریں گے۔

## جواب

اِس کا جواب یہ ہے کہ قرآن مجید کی اسی آئت میں یہ بھی ارشاد ہے کہ
''لَا یُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰہِ وَلَا بِالْیَوْمِ الْآخِرِ ''اور اِسی آئت میں یہ بھی ارشاد ہے
کہ

''وَلَا یُحَرِّمُوْنَ مَا حَرَّمَ اللّٰہُ وَ رَسُوْلُہٗ'' (التوبہ-۲۹)

اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں جزیہ کی ''علت'' یہ بیان کی ہے کہ ایسے لوگ جو کفر پر اصرار کرتے ہوں، اسلام قبول نہ کرتے ہوں اور پھر وہ ذمی کی حیثیت سے ایک اسلامی ریاست میں رہنا چاہتے ہوں، وہ جزیہ ادا کریں گے۔

لیکن حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی تشریف آوری کے بعد دنیا بھر کی اقوام اور ملل کا باہمی اختلاف ختم ہو جائے گا اور پوری انسانیت ''ملتِ اسلامیہ'' کی شکل اختیار کرلے گی۔اَب اِس کے بعد ایسی صورتِ حال میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام مسلمانوں پر کیسے جزیہ نافذ کریں گے؟

درحقیقت اِس مقام پر جزیہ کی علت موجود نہیں ہے۔اور اِس سے قبل قرآن مجید کے ارشاد میں موجود علت ''علتِ منصوصہ'' ہے۔

اِسی طرح قرآن مجید کے ارشاد ''فلا تقل لھما اف ...... میں جو علت تھی، وہ علتِ مفہومہ تھی۔پچھلے صفحات میں اِس آئت پر بحث کرتے ہوئے وہاں یہ وضاحت کر دی گئی ہے کہ قاضی ابوزیدؒ دبوسی نے یہ فرمایا ہے کہ

''لو ان قوماً یعدون التافیف کرامۃً''

اگر کوئی قوم ایسی ہے کہ وہ ''اُف'' کہنے کو موجبِ کرامت اور عزت افزائی سمجھتی ہے۔تو ایسی قوم کے سلسلہ میں والدین کی خدمت میں ''اُف'' کہنا حرام نہیں ہے۔

## دوسری مثال (دلالۃ النص)

اِس سلسلے میں دوسری مثال یہ پیش کی جاسکتی ہے۔وہ یہ ہے کہ حضرت ماعز ابنِ مالک اسلمی جس وقت حضور علیہ السلام کے سامنے پیش ہوئے اور زنا کے ارتکابِ جرم کا اقرار کیا اور عرض کی کہ انہیں پاک کر دیا جائے۔جب حضرت ماعزؓ نے چار مرتبہ اِسی قسم کا اقرار کیا اور اِس کے بعد

حضورﷺ کی جانب سے ماعز اسلمی پر متعدد بار جرح کی گئی۔ بالآخر جب پوری طرح یہ بات ثابت ہوگئی تو حضورﷺ نے ماعز اسلمیؓ کو سنگسار کرنے کا حکم دیا۔

حضورﷺ کا ماعز اسلمی کے بارے میں یہ فیصلہ عبارت النص سے ثابت ہے۔ یہ اس لئے کہ واقعہ ماعز اسلمی کا تھا، مقدمہ انہی کا تھا، وہ خود حضورﷺ کے سامنے حاضر ہوئے تھے اور اپنے آپ کو سزا کے لئے پیش کیا تھا۔

## سوال

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ حضرت ماعز اسلمیؓ کو حضورﷺ نے جو سنگسار کر دینے کی سزا دی ہے، اِس سزا کی علت اور اِس کا سبب کیا ہے؟

اِس کا سبب یہ نہ تھا کہ ماعز اسلمیؓ ایک صحابی تھے۔ صحابہ کرامؓ تو اور حضرات بھی تھے، اُن میں سے کسی کو بھی یہ سزا نہیں دی گئی۔

اِس کی وجہ یہ بھی نہ تھی کہ وہ قبیلہ اسلم کے ایک فرد تھے۔ اِس لئے کہ اِس قبیلہ کے دوسرے افراد بھی تھے مگر اُن میں سے کسی کو یہ سزا نہیں دی گئی۔

## جواب

جب ہم ماعز اسلمیؓ کے مختلف اوصاف اور حالات کا جائزہ لیتے ہیں۔ تو ہم لامحالہ اور بدیہی طور پر اِس نتیجے تک پہنچتے ہیں کہ ماعز اسلمیؓ کو سزا دینے کی علت یہی ہے کہ وہ شادی شدہ تھے اور اُن سے فعلِ زنا سرزد ہوا تھا۔

اِس بات سے یہ حقیقت ہمارے سامنے آگئی کہ جو شخص بھی شادی شدہ ہو، عاقل ہو، بالغ ہو، مسلمان ہو، آزاد ہو اور پھر اُس سے زنا کا فعل سرزد ہو جائے تو اُسے سنگسار کر دیا جائے گا۔

نبیﷺ کا ماعز اسلمیؓ کے بارے میں یہ فیصلہ تو عبارت النص سے ثابت ہے۔ اور ماعز اسلمیؓ کے علاوہ ہر مسلمان جو عاقل، بالغ، آزاد اور شادی شدہ ہو، اگر زنا کا ارتکاب کرے، تو اُس کے حق میں حضورﷺ کا یہ حکم **دلالۃ النص** سے ثابت ہوگا۔

## تیسری مثال

ایک بار ایک دیہاتی نبی ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور اس نے عرض کی کہ یا رسول اللہ ﷺ! ''ھلکت و اھلکت ''یعنی میں خود ہلاک ہو گیا اور میں نے کسی اور کو بھی ہلاک کر دیا۔

نبی ﷺ نے فرمایا کہ بتاؤ! کیا ہوا؟'' اکفرت بعد ایمان ''

'' کیا ایمان لانے کے بعد تم نے کفر کا ارتکاب کیا ہے۔ جو اِس قدر گھبرائے ہوئے ہو؟''

دیہاتی نے جواب دیا

'' خدا کی قسم! میں نے ایمان لانے کے بعد کفر کا ارتکاب نہیں کیا''

'' اقتلت نفساً''

'' کیا تم نے کسی انسان کو قتل کیا؟''

دیہاتی نے جواب دیا

'' کہ ایسا بھی نہیں ہے''

حضور ﷺ نے فرمایا

'' کیا تو نے زنا کا ارتکاب کیا ہے؟''

'' ایسا بھی نہیں ہوا''

پھر حضور ﷺ نے دریافت فرمایا کہ بتاؤ! کیا ہوا؟

دیہاتی نے جواب دیا کہ

'' وقعت امراتی فی نهار رمضان''

'' میں نے رمضان کے دِن اپنی اہلیہ سے جماع کیا ہے۔ مجھ سے بہت بڑا قصور سرزد ہوا ہے۔ فرمائیے کہ اِس کی سزا کیا ہے؟''

نبی ﷺ نے اِس دیہاتی کو اِس جرم کی بنا پر کفارے کا حکم دیا اور فرمایا کہ ایک غلام آزاد کر دے۔

اُس دیہاتی نے اپنی گردن پر ہاتھ رکھا اور کہا کہ میں اِس گردن کے سوا کسی دوسری گردن یا غلام کا مالک نہیں ہوں یعنی صرف اپنی ذات کا مالک ہوں۔

اِس کے بعد حضور ﷺ نے فرمایا کہ مسلسل دو ماہ کے روزے رکھو۔

اُس دیہاتی نے کہا کہ

''هل ما جآء نی به الامن الصوم''

ایک روزے کی بنا پر تو یہ مصیبت مجھ پر آگئی ہے اور آپ ﷺ مسلسل دو ماہ کے روزے مجھ سے رکھوا رہے ہیں۔

پھر حضور ﷺ نے فرمایا کہ ساٹھ مسکینوں کو صبح شام کھانا کھلاؤ۔

دیہاتی نے جواب دیا کہ یہ بھی میرے بس میں نہیں ہے۔

اِس کے بعد حضور ﷺ کے پاس بڑی مقدار میں کھجور آ گئے، آپ ﷺ نے اِس دیہاتی سے کہا اِسے مساکین پر تقسیم کر دو۔ یہ تمہارے لئے کفارہ ہو جائے گا۔

اُس دیہاتی نے عرض کیا کہ مجھ سے زیادہ مسکین کون ہوگا؟

خدا کی قسم! پوری وادیِ مدینہ اور مدینہ منورہ میں مجھ سے زیادہ کوئی بھی فقیر نہیں ہے۔

نبی ﷺ نے فرمایا کہ

''اسے یعنی اِن کھجوروں کو اپنے گھر میں صدقہ کر دو، لیکن یہ صرف تمہارے لئے ہے، کسی اور کو اجازت نہیں ہے۔ ہر ایک کے لئے کفارہ ادا کرنا پڑے گا''

علماء میں سے بعض یہ توجیہہ کرتے ہیں کہ اُس وقت حضور ﷺ نے دیہاتی سے کفارہ مؤخر کر دیا اور کہا کہ یہ تم پر فرض ہے۔

بہر حال اِس حدیث مبارک سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ حضور ﷺ نے اُس دیہاتی کو حکم دے دیا کہ وہ کفارہ ادا کرے گا۔

## سوال

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کفارے کی علت کیا ہے؟ نبی ﷺ نے اِس دیہاتی کے ذمے کفارہ کیوں عائد کیا؟

کیااِس کی وجہ یہ ہے کہ اُس نے اہلیہ سے جماع کیا۔ظاہر بات ہے کہ اہلیہ سے جماع ایک امرِ مباح ہے، اِس میں معصیت اور گناہ کا کوئی سوال نہیں ہے۔اِس دیہاتی پر کفارہ کیسے لازم آیا؟

اِس کا سبب یہ بھی نہیں ہے کہ وہ ایک دیہاتی تھا اور ہر دیہاتی پر کفارہ لازم آتا ہے۔

## جواب

جب ہم اِس معاملے پر اچھی طرح غور کرتے ہیں تو ہمیں یہ بات صاف معلوم ہوجاتی ہے کہ اس دیہاتی نے رمضان کے دِن میں رمضان شریف کی بے حرمتی کی اور ایک ایسے فعل کا ارتکاب کرڈالا، جس کا ارتکاب روزے کی حالت میں ناجائز ہے۔

## فقہائے حنفیہ

فقہائے حنفیہ اِسی وجہ سے یہ کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص رمضان کے دِن میں دیدہ دانستہ کھانا کھالے تو اُس پر بھی کفارہ لازم ہوگا اور اگر وہ پانی پی لے تو بھی کفارہ لازم ہوگا۔اِس لئے کہ جس طرح جماع کی وجہ سے ایک شخص رمضان کے دِن میں اپنے روزے پر جنائت کرتا ہے۔رمضان کی بے حرمتی کرتا ہے۔تو رمضان کی بے حرمتی کھانا کھانے اور پانی پینے سے بھی ہوتی ہے۔کھانے، پینے اور مجامعت تینوں صورتوں میں کفارہ لازم آئے گا۔

## شافعیہ

حضرت امام شافعیؒ کے اِس سلسلے میں دو اقوال نقل ہوتے ہیں۔

پہلا قول یہ ہے کہ کھانے پینے میں تو بالکل کفارہ نہیں ہے، صرف قضا لازم ہوگی اور مجامعت کی صورت میں کفارہ ہے لیکن یہ صرف مرد پر لازم ہوگا مگر عورت پر کفارہ نہیں ہوگا۔یہ اِس لئے کہ فعلِ مجامعت کا ارتکاب تو مرد نے کیا ہے، عورت نے نہیں کیا بلکہ عورت تو محلِ جماع ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ کفارہ تو عورت پر بھی لازم ہوگا لیکن یہ کفارہ عورت کی طرف سے مرد ادا کرے گا۔

جس طرح یہ بات ہے کہ اگر ایک شخص اپنی بیوی سے مجامعت کرے اور اُس مقام پر

پانی قیمت پر ملتا ہو تو عورت کے لئے غسل کے پانی کی قیمت بھی شوہر ادا کرے گا۔ اِسی طرح عورت کی جانب سے کفارہ بھی مرد پر واجب ہوگا۔ یہ اِس لئے کہ اِس ارتکابِ مجامعت میں شوہر نے عورت کو مجبور کیا ہے۔

فقہائے حنفیہ اِس سلسلہ میں یہ کہتے ہیں کہ یہاں جو چیز کفارے کے وجوب کے لئے علت ہے، وہ مجامعت نہیں ہے کہ ہم یہ بحث چھیڑ دیں کہ یہ جماع کس کا فعل ہے اور کس کا فعل نہیں ہے۔ اِس لئے کہ جماع بذاتِ خود امرِ مباح ہے اور امرِ مباح میں کفارہ نہیں ہوتا۔ بلکہ کفارے کے لئے علت جنائت ہے یعنی رمضان شریف کے روزوں کی بے حرمتی کی گئی ہے۔ اَب جنائت میں مرد اور عورت دونوں برابر ہیں۔ اَب جنائت، کھانے پینے اور جماع تینوں صورتوں میں ہے۔

## احکام

دلالت النص سے اُسی طرح وہی احکام ثابت ہو سکتے ہیں، جس طرح عبارت النص اور اشارة النص سے ثابت ہوتے ہیں۔ یہاں تک کہ کفارات، جن میں ایک پہلو سے، عبادت کے معنیٰ پائے جاتے ہیں اور دوسرے اعتبار سے اِن کفارات میں عقوبت اور سزا کے معانی بھی پائے جاتے ہیں۔ یہ اِس لئے کہ کفارات گناہوں کے ارتکاب کی بنا پر واجب ہوتے ہیں۔ گویا گناہوں کے ارتکاب کے ساتھ سزا اور عقوبت کی مناسبت ہے۔

پھر بھی کفارات کا ثبوت دلالت النص سے ہوتا ہے۔ جس طرح کفارات کا ثبوت عبارت النص اور اشارت النص سے ہوتا ہے۔

## اقتضاء النص (تعریف)

یہ ایک ایسی زیادت ہے، ایک ایسا اضافہ ہے جسے معتبر قرار دیا جائے اور جس کا معتبر قرار دینا اور جس کے وجود کو تسلیم کر لینا ناگزیر ہے۔

اِس وجہ سے کہ اِس اضافے کو معتبر کئے بغیر یہ نصوص صحیح نہیں ہوتا یعنی نص کا معنی اِس کے بغیر متحقق (موجود و ثابت) ہی نہ ہو سکے۔ یعنی اِس کلامِ منصوص کی صفت، اِسی اضافے پر موقوف ہوتی ہے۔ جب تک ہم اِس اضافے کا اعتبار نہ کریں، اِس زیادہ کو معتبر قرار نہ دیں اُس وقت تک وہ کلام منصوص صحیح نہیں ہوتا۔

اِسے اقتضاء النص کہتے ہیں۔

یہ کلام منصوص اپنی صفت کے اعتبار سے موصوف ہے اِس اضافے پر، اور اِس کلام منطوق کو مقتضی کہتے ہیں، یعنی تقاضا کرنے والا۔

اور وہ اضافہ جسے ہم معتبر قرار دیتے ہیں اِس بنا پر کہ وہ کلام منطوق کی صفت کے لئے موصوف الیہ ہے اور کلام منطوق کی صفت کے لئے ناگزیر ہے۔ اسے "مقتضی" کہا جاتا ہے۔

## پہلی مثال

قرآن مجید میں کفارہ ظہار کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

"وَالَّذِيْنَ يُظٰهِرُوْنَ مِنْ نِّسَآءِهِمْ ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَآسَّا ط ذٰلِكُمْ تُوْعَظُوْنَ بِهٖ ۔ وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِيْرٌ ۝ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَآسَّا. فَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ فَاِطْعَامُ سِتِّيْنَ مِسْكِيْنًا"

(المجادلہ۔۳)

"جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کریں، پھر اپنی اُس بات سے رجوع کریں جو انہوں نے کہی تھی۔ تو قبل اِس کے کہ دونوں ایک دوسرے کو ہاتھ لگائیں، ایک غلام آزاد کرنا ہوگا۔ اِس سے تم کو نصیحت کی جاتی ہے اور جو کچھ تم کرتے ہو، اللہ اُس سے باخبر ہے۔ اور جو شخص غلام نہ پائے، وہ دو مہینے کے مسلسل روزے رکھے، قبل اِس کے کہ دونوں ایک دوسرے کو ہاتھ لگائیں۔ اور جو اِس پر بھی قادر نہ ہو، وہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے"

اِس آیت میں "فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ" کے لفظ کے ساتھ ساتھ مملوکہ کا لفظ بطور اقتضاء النص کے معتبر کیا گیا ہے۔ تو "فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مَّمْلُوْكَةٍ"

پس اُس پر ایک ایسے غلام کو آزاد کرنا لازم ہے جو اُس کا مملوک ہو۔

ظاہر بات ہے کہ "تَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ" کا معنیٰ غلام کو آزاد کرنا ہے۔ اَب غلام کو وہ آزاد نہیں کرسکتا جب تک غلام اُس کی ملکیت میں نہ ہو۔

نبی ﷺ کا ارشاد ہے

"لا عتق فی مالا یملکه ابن آدم"

"وہ چیز، جس کا ابنِ آدم مالک نہیں ہے، اُسے ابنِ آدم آزاد نہیں کر سکتا"

اَب ایک غلام کو آزاد کرنا اُس وقت شرعاً صحیح ہو سکتا ہے جب وہ غلام اُس کی ملکیت میں ہو۔ اِس میں" مملوکة کی قید" کے اضافے کو اِس بنا پر معتبر قرار دیا گیا ہے کہ اِس کے بغیر" تحریر رقبة" کا مفہوم شرعاً صحیح ہو ہی نہیں سکتا۔ اِسے مقتضاء النص کہتے ہیں۔

## دوسری مثال

اقتضاء النص کی دوسری مثال لوگوں کے کلام میں سے یہ دی گئی ہے۔

اگر ایک شخص دوسرے شخص کو خطاب کرتے ہوئے یہ کہہ دے کہ

"اعتق عنّی عبدک بالفٍ"

"میری طرف سے تم اپنے غلام کو ایک ہزار روپے پر آزاد کر دو"

یعنی میں تمہیں ایک ہزار روپے دوں گا اور تم اِس کے بدلے میری طرف سے تم اپنے اِس غلام کو آزاد کر دو۔

دوسرے شخص نے جواب دیا۔

"اعتقت عبدی عنک بالفٍ"

"میں نے اپنے غلام کو تیری طرف سے ایک ہزار روپے پر آزاد کر دیا۔

اَب یہ غلام آزاد ہو گیا۔ حکم دینے والے پر ایک ہزار روپے کی ادائیگی لازم ہو گی۔

لیکن یہ غلام مامور کی طرف سے آزاد نہیں ہوا بلکہ آمر کی طرف سے آزاد ہوا ہے۔ اِس کا نتیجہ یہ ہے کہ اگر یہ آزاد کردہ غلام مر جائے اور اُس کے اپنے نسلی وارث نہیں ہیں تو اِس کے بعد آزاد کردہ غلام کی میراث اِسی حکم دینے والے کو ملے گی۔

نبی ﷺ کا ارشاد ہے

"الولاء لمن اعتق"

"میراث اُس شخص کے لئے ہے جو کسی کو آزاد کر دے"

آزاد کرنے والے کو مولائے عتاقت کہتے ہیں۔

اگر ایک آزاد کردہ غلام کے نسلی وارث نہیں ہیں تو مسئلہ یہ ہے کہ اُسے آزاد کرنے والا اس کی میراث کا مستحق ہوگا۔

فقہاء کہتے ہیں کہ مندرجہ بالا صورت میں حکم دینے والا میراث کا مستحق ہوگا، یعنی جو مامور ہے، جسے حکم دیا گیا ہے، وہ میراث کا مستحق نہیں ہے۔

یہاں بھی ایک شخص نے دوسرے شخص کو حکم دیا کہ میری طرف سے اپنے غلام کو آزاد کر دو جس کا مطلب یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے شخص کو وکیل بنایا کہ میری طرف سے آپ اس غلام کو آزاد کردینے کے لئے وکیل ہو۔

## فقہی مسئلہ

اَب اِس صورت میں فقہی مسئلہ یہ ہے کہ

توکیل تب صحیح ہوسکتی ہے اور ایک شخص اپنے تصرف میں ایک شخص کو وکیل بنا سکتا ہے جب کہ جس تصرف کا مؤکل خود ہی مالک ہو۔

یعنی اگر مؤکل ایک تصرف خود کر سکتا ہو، اِس کے بعد وہ کسی چیز میں کسی کو قائمقام بنا سکتا ہے۔

## سوال

اب سوال یہ ہے کہ ایک غلام جو ابھی تک کسی آمر کی ملکیت میں نہیں یعنی وہ حکم دینے والے کا مملوک نہیں ہے۔ یہاں یہ حکم دینے والا، اِس غلام کو خود آزاد نہیں کر سکتا۔ تو اِس غلام کے سلسلے میں وہ دوسرے شخص کو حکم کیسے دے سکتا ہے؟

اَب اِس تصرف توسع کی صفت کے لئے، یعنی کسی طریقہ سے اس شخص کا یہ کلام صحیح ہو جائے اور یہ دوسرے شخص کو صحیح طور پر وکیل قرار دے، ایک مزید اضافے کو مقدر ماننا پڑے گا اور یہ کہنا پڑے گا کہ اِس کی مراد یہ ہے کہ اِس سے پہلے کہ یہ غلام تم مجھ پر بیچو ایک ہزار روپے کے بدلے میں۔

**"ثم کن وکیلی بالعتاق"**

اِس کے بعد تم میری طرف سے غلام آزاد کرنے کے لئے وکیل ہو۔

اَب عبارت کی ترتیب اور تقدیر یہ ہوگی۔

**''بع عبدک منی بالفٍ ثم کن و کیلی بالعتاق''**

''ایک ہزار روپے میں یہ غلام مجھ پر بیچو اور اُس کے بعد میری طرف سے تم وکیل ہواور اِس غلام کو آزاد کردو۔''

یعنی یہاں جب تک ہم بیع اور شریٰ کے عقد کو معتبر نہ قرار دیں اور آمر اور مامور کے درمیان بیع اور شریٰ کا عقد نہ ہو جائے ،اُس وقت تک توکیل صحیح نہ ہوگی۔

یہاں آمر کا منشا یہ معلوم ہوتا ہے کہ سب سے پہلے یہ غلام ایک ہزار روپے کے بدلے میں مجھ پر بیچو، اُس کے بعد میری طرف سے تم وکیل ہو اور تم اِس غلام کو آزاد کردو۔ جب اِس بنیاد پر بیع ہوگئی تو اِس بیع کے ذریعے ملکیت کا انتقال ہوا۔ یہ غلام مامور کی ملکیت سے منتقل ہو کر آمر کی ملکیت میں آگیا۔

اِس کے بعد مامور نے آمر کی طرف سے بطورِ وکالت کے اس غلام کو آزاد کردیا۔

اَب اِس غلام کی آزادی مامور کی ملکیت کی وجہ سے نہیں ہوئی بلکہ اِس غلام کی آزادی آمر کی ملکیت پر ہوئی۔

تو اِس حدیث شریف کے مقتضاء کے مطابق

**''و انما الولاء لمن اعتق''**

یعنی میراث اُس کے لئے ہے جو فعلِ اعتاق کرلے۔ تو اِس غلام کی میراث آمر کی ہو گی ، مامور کی نہیں ہوگی۔

یہ اقتضاء النص ہے۔

## سوال

بیع میں دو چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے۔ ایک ایجاب اور دوسرے قبول

فرض کیجئے مامور نے یہ کہا کہ **''اعتقت هذا العبد عنک بالف''** کہ میں نے اِس غلام کو تیری طرف سے ایک ہزار روپے کے بدلے میں بیچ دیا۔ تو ہم یہاں ایجاب کو مقدر کریں گے اور ہم یہ کہیں گے کہ اِس کا منشاء یہ ہے۔

"بعت هذا العبد منک بالف ثم اعتقته عنک"

میں نے یہ غلام ایک ہزار روپے کے بدلے میں تم پر بیچا اور اُس کے بعد میں نے تیری طرف سے وکالت کر دی اور میں نے اِسے آزاد کر دیا۔

یہاں اَب "ایجاب" تو موجود ہو گیا مگر یہاں "قبول" موجود نہیں۔ اَب ایجاب وقبول دونوں نہ ہوں تو بیع کیسے صحیح ہو سکتی ہے؟

## جواب

فقہاء اِس کا جواب دیتے ہیں

کہ یہاں متذکرہ بالا مثال میں جو بیع ثابت ہے، وہ "اقتضاء" ثابت ہے اور جو چیز اقتضاء ثابت ہوتی ہے، تو اُس میں اُن تمام چیزوں کو ساقط کر دیا جاتا ہے، جو ساقط ہونے کا احتمال رکھتے ہوں۔

اب قبول ایسا نکتہ نہیں ہے جو بیع کے لئے لازمی دلیل ہو۔

مثلاً بیع طاعتی ہے۔

یعنی میں نے یہ ٹوپی خاموشی سے ممتاز کو دی اور انہوں نے خاموشی سے ایک یا دو روپے نکالے۔ تو یہ بیع ہو گئی۔

یہاں سرے سے ایجاب اور قبول موجود نہیں ہیں۔

اِس بنا پر یہاں مذکورہ مثال میں "قبول" کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ یہ بیع اقتضاء تو اقتضاء یہ تمام چیزیں ساقط ہو سکتی ہیں۔ جن میں فی الجملہ سقوط کا احتمال ہو۔

بات یہ ہے کہ اس طرح کے معاملات میں جب نبی ﷺ کا کوئی فیصلہ سامنے آتا ہے یا قرآن مجید کی کوئی نص وارد ہوتی ہے تو ایسی صورت میں علمائے مجتہدین اور غور و فکر کرنے والے یہ دیکھتے ہیں کہ اِن حالات میں نبی ﷺ کے فیصلے کی بنیادی علت کیا ہے؟ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے فلاں موقع پر جو حکم نافذ ہوا ہے، اِس حکم کا بنیادی سبب کیا ہے؟

اَب یہ علت جہاں جہاں بھی موجود ہوتی ہے اور سبب کا وجود جہاں بھی پایا جاتا ہے، وہاں حکم کو متعدی کیا جاتا ہے۔

## مثال

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

''وَاِنْ كُنْتُمْ مَّرْضٰٓى اَوْ عَلٰى سَفَرٍ اَوْ جَآءَ اَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَآئِطِ اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا''

(النساء۔۴۳)

''اور اگر کبھی ایسا ہو کہ تم بیمار ہو، یا سفر میں ہو، یا تم میں سے کوئی شخص رفعِ حاجت کر کے آئے، یا تم نے عورتوں سے لمس کیا ہو، اور پھر پانی نہ ملے تو پاک مٹی سے کام لو''

اِس آئت سے یہ تو معلوم ہوتا ہے کہ اگر ایک شخص قضائے حاجت سے واپس آئے تو قضائے حاجت کے نتیجے میں اُس شخص کا وضو ٹوٹ جائے گا اور اُس شخص پر لازم ہوگا کہ وہ وضو کرے۔

## سوال

لیکن اب یہاں پر یہ سوال تحقیق طلب ہے کہ قضائے حاجت کی صورت میں یہ حکم کیوں دیا جاتا ہے کہ ہم وضو کریں اور یہ کہ ہماری طہارت باقی نہیں رہی؟

## جواب

مالکیہ اِس سلسلے میں یہ کہتے ہیں کہ

قضائے حاجت کی صورت میں نجاست کے اخراج کے دو راستوں سے نجاست خارج ہوتی ہے۔ یہ نجاست معروف اور معتاد طریقے سے خارج ہوتی ہے۔ اِسی وجہ سے طہارت زائل ہو جاتی ہے اور ایک شخص پر وضو لازم ہو جاتا ہے۔

اِس کا مطلب یہ ہے کہ مالکیہ نے اِس مسئلے میں اِس بات کو بھی دخل دے دیا کہ نجاست اِن دو راستوں سے خارج ہو اور پھر دوسری بات یہ ہے کہ یہ اخراج معروف اور معتاد طریقے سے ہو۔ قضائے حاجت میں یہ دونوں صورتیں پائی جاتی ہیں۔

شافعیہ اِس سلسلے میں یہ کہتے ہیں کہ

وضو کے واجب کرنے کے لئے اور طہارت کے جواز کے لئے صرف یہ بات علت ہے کہ اِن دو معروف راستوں سے نجاست خارج ہوگئی۔ چاہے یہ اخراج معروف اور معتاد طریقوں سے ہو یا غیر معروف اور غیر معتاد طریقے سے ہو۔

یعنی معتاد اور معروف طریقے سے نجاست کا سبیلین سے اخراج طہارت کے زوال اور وضو کے وجوب کے لئے علت نہیں ہے۔

حنفیہ اِس سلسلہ میں یہ کہتے ہیں کہ

اگر ہم ذرا زیادہ غور و فکر سے کام لیں تو ہمیں یہ معلوم ہوگا کہ یہاں جو چیز وضو کے وجوب اور طہارت کے زوال کے لئے علت صرف یہ ہے کہ انسان کے بدن سے نجاست خارج ہوگئی۔ چاہے وہ نجاست اِن دو راستوں سے خارج ہو یا انسانی جسم کے کسی اور حصے سے خارج ہو۔ صرف اِن دو راستوں سے نجاست کا اخراج یا معروف طریقے سے نجاست کا اخراج، وضو کے وجوب اور طہارت کے زوال میں دخل نہیں رکھتے بلکہ انسان کے جسم کے جس حصے سے بھی نجاست نکلے، چاہے ہاتھ سے، پاؤں سے، سر سے یا کسی بھی حصہ سے نجاست نکلے تو وضو کرنا واجب ہو جاتا ہے۔

گویا تنقیص وضو کے سلسلے میں اِس قسم کے اختلافات پائے جاتے ہیں۔

علامہ ابن رشد نے بدایۃ المجتہدو نہایۃ المقتصد نے بڑی تفصیل سے تنقیص وضو کے سلسلہ میں یہ گفتگو کی ہے۔

میں اقتضاء النص کے متعلق یہ عرض کر رہا تھا کہ اِس صورت میں بیع نافذ ہو جائے گی اور بیع کے بعد عتاق مامور کی طرف سے نہیں ہوگا بلکہ عتاق آمر کی طرف سے ہوگا۔ اِس کا نتیجہ یہ ہے کہ اگر غلام مر جائے اور اُس کے نسلی رشتہ دار اور وارث نہ ہوں تو یہ حکم دینے والا اُس غلام کی میراث کا مستحق ہوگا۔

اور مامور جسے حکم دیا گیا ہے، وہ میراث کا مستحق نہ ہوگا۔ یہ اِس لئے کہ اعتاق کی بنیاد مامور کی ملکیت نہیں ہے بلکہ اعتاق آمر کی ملکیت پر ہے۔

لیکن اگر ایک شخص دوسرے سے کہے کہ

''اعتق عبدک عنی''۔

''اپنے غلام کو میری طرف سے آزاد کردو''

یہاں ''بالفِ'' کا ذکر نہیں ہے۔ یعنی قیمت کا ذکر نہیں ہوا۔ اور اِس کے جواب میں دوسرے شخص نے کہا کہ

''اعتقه عنک'' ''میں نے غلام کو تیری طرف سے آزاد کردیا''

امام ابوحنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے درمیان مندرجہ بالا صورت میں اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں

کہ یہ غلام آمر کی طرف سے آزاد نہیں ہوا بلکہ مامور کی طرف سے آزاد ہوا ہے۔ اِس مؤقف کا نتیجہ یہ ہے کہ اگر یہ آزاد کردہ غلام مرجائے اور اُس کے نسلی رشتہ دار اور وارث نہیں ہیں تو ایسی صورت میں مامور میراث کا مستحق ہوگا، آمر مستحق نہیں ہوگا۔

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ

اِس صورت میں بھی آمر میراث کا مستحق ہوگا، مامور میراث کا مستحق نہیں ہوگا۔

امام ابو یوسفؒ کا استدلال یہ ہے کہ جس طرح پہلی صورت میں ایک شخص نے دوسرے شخص کو اپنی طرف سے وکیل بنایا تھا کہ تم میری طرف سے اِس غلام کی عتاق پر میری طرف سے وکیل ہو۔

ظاہر بات ہے کہ کسی غیر کے سلسلہ میں مؤکل خود عتاق کا تصرف نہیں کرسکتا۔ جو تصرف وہ خود نہیں کرسکتا، تو اُس تصرف میں کسی دوسرے کو وکیل کیسے بنا سکتا ہے؟

اَب اِس توکیل کی صحت کے لئے ہم نے کلام میں یہاں بیع اور شریٰ کا وجود اقتضاء ثابت کیا۔

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ

دوسری صورت میں بھی ایک شخص نے دوسرے شخص کو وکیل بنایا تھا یعنی اُس نے کہا تھا کہ میں نے تجھے وکیل بنایا ہے کہ میری طرف سے اُس غلام کو آزاد کردو۔

توکیل کی صحت کے لئے یہ بات ضروری ہے کہ اِس غلام میں آمر کی ملکیت ثابت ہو جائے اور ملکیت کے لئے یہاں بیع کا راستہ نہیں ہوسکتا۔ یہ اِس لئے کہ بیع اور شریٰ کے لئے ثمن ضروری ہے۔اور یہاں کسی قیمت یا ثمن کا تذکرہ نہیں ہے۔

اَب یہاں ہم ہبہ کو مقدر کریں گے یعنی ہبہ کو معتبر قرار دیں گے۔

تو عبارت کی تقدیر یہ ہوگئی کہ

''هب عبدك مني ثم كن وكيلي بالاعتاق''

''سب سے پہلے تو یہ غلام مجھے بخش دو اور پھر میری طرف سے اِس غلام کے اعتاق کے وکیل بنو یعنی میری طرف اسے آزاد بھی کرو۔

اَب اُس نے جو یہ کہا کہ ''اعتقته عنك'' تو عبارت کی تقدیر یہ ہوئی۔

''وهبته منك ثم اعتقته منك''

''میں نے سب سے پہلے یہ غلام تجھے بخش دیا اور اِس کے بعد میں نے تیری طرف اِس غلام کو بطورِ وکالت کے آزاد کردیا''

جس طرح پہلی صورت میں ہم کہتے ہیں کہ یہ اعتاق مامور کی طرف سے واقع نہیں ہوتا بلکہ آمر کی طرف سے واقع ہوتا ہے۔ اِسی طرح اِس صورت میں بھی ہم یہ کہتے ہیں کہ اعتاق مامور کی طرف سے نہیں ہے بلکہ آمر کی طرف سے ہے۔

پہلی صورت میں جس طرح بیع کا وجود اقتضاء ہے، اِسی طرح اِس صورت میں ہبہ کا وجود اقتضاء ہے۔

اگر آپ لوگوں کا یہ خیال ہے کہ یہاں پر کوئی قبض نہیں ہے۔ اِس لئے کہ آمر کے قبض میں یہ غلام نہیں آیا ہے تو قبض کے بغیر ہبہ کیسے صحیح ہے؟ تو ہم یہ کہتے ہیں کہ پہلی صورت میں قبول نہیں تھا، اَب باوجود اِس کے کہ قبول، بیع کا رکن ہے اور قبض ہبہ کے لئے شرط ہے، اگر رکن کے بغیر بیع صحیح ہوسکتا ہے تو شرط کے بغیر ہبہ کیوں صحیح نہیں ہوسکتا؟

حالانکہ رکن کی اہمیت سب سے زیادہ ہے۔

تو پہلی صورت میں باوجود اِس کے کہ قبول بیع کا رکن ہے لیکن اِس کے باوجود کہ

’’قبول‘‘ نہیں ہے۔ اور پھر بھی آپ لوگ کہتے ہیں کہ بیع منعقد ہو گیا تو اِسی طرح اِس صورت میں بھی ہبہ کے لئے قبض کی ضرورت نہیں ہے۔ اگر بیعِ اقتضائی قبول (جو رکن ہے) کے بغیر عالمِ وجود میں آسکتا ہے تو ہبہ اقتضائی قبض (جو شرط ہے) کے بغیر بطریقِ اولیٰ وجود میں آسکتا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ

بات اصل میں یہ ہے کہ ’’قبول‘‘ ایک ایسا رکن ہے جو کبھی کبھی بعض حالات میں ساقط ہوسکتا ہے۔

مثال کے طور پر بیع طاعت میں، جہاں قبول نہیں ہے، ایجاب بھی نہیں ہے اور یہ بیع صحیح بھی ہے۔ تو ہم یہ کہتے ہیں کہ ایک فعل اگر وہ اقتضاء ثابت ہو تو اُس فعل کے وہ تمام ارکان اور شروط ساقط ہوسکتے ہیں جو فی الجملہ کسی نہ کسی حالت میں سقوط کے قابل ہوں۔

اَب قبول اور ایجاب، بیع اور شریٰ کی بعض صورتوں میں قابلِ سقوط ہیں۔

تو بیع اقتضائی سے بھی اگر یہ ’’قبول‘‘ ساقط ہو جائے تو کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ لیکن قبض ایک ایسی شرط ہے جو کسی صورت میں بھی ساقط نہیں ہوتا۔

اِسی بنا پر ہم یہ کہتے ہیں کہ جہاں قبض نہیں ہے وہاں ہبہ صحیح نہیں ہوسکتا۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ

یہاں سرے سے یہ حکم صحیح نہیں ہے۔ یہ توکیل باطل ہے۔ جب توکیل باطل ہے، تو گویا مامور نے اپنی ملکیت میں اپنے غلام کو آزاد کر دیا۔

جب مامور نے اپنی ملکیت میں اپنے غلام کو آزاد کر دیا تو اب اِس آزاد کردہ غلام کی میراث کا مستحق مامور ہے، آمر نہیں ہے۔

وہ یہ بھی فرماتے ہیں کہ

قبض تو ایک فعل محسوس یعنی حسی فعل ہے اور قبول ایک شرعی فعل ہے۔ فعلِ شرعی کے متعلق ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ اقتضاءً ثابت ہے لیکن ایک فعلِ محسوس کے متعلق ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ اُسے بھی اقتضاءً ثابت کریں۔

## ایک اور مثال

اقتضاء النص کے سلسلہ میں یہ مثال بھی دی جاتی ہے۔

''اعتدی، استبرحی رحمک اور انت واحدة''

اعتدی اور استبرحی رحمک کے لئے بھی طلاق کا اعتبار بطریقِ اقتضاء ہے۔ یہ اس لئے کہ جب ایک شخص نے ''اعتدی'' کہا تو اعتدی کے کئی معانی ہو سکتے ہیں۔

اِس کا مفہوم یہ بھی ہو سکتا ہے کہ تم اللہ تعالیٰ کے انعامات کو اپنے اوپر شمار کرو۔ اللہ تعالیٰ کے اتنے کثیر انعامات کے باوجود تم طلاق کا مطالبہ کیسے کرتی ہے؟

دوسرا مفہوم یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ''اعتدی'' یعنی عدّت کے ایام کو شمار کرو۔ اَب اگر اعتدی کا یہی مفہوم ہے تو یہ حکم تب صحیح ہو سکتا ہے کہ اِس سے پہلے طلاق واقع ہو گئی ہو۔ کیونکہ طلاق کے واقع ہونے سے پہلے تو عدت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

تو اِس حکم کی تصحیح کے لئے یہ ضروری ہے کہ ہم طلاق کو پہلے ہی سے یعنی ''اعتدی'' کے لفظ کے ادا کرنے سے پہلے معتبر قرار دیں۔ اِس طرح کرنے کے بغیر یہ حکم صحیح نہیں ہو سکتا کہ تم عدت کے ایام کو شمار کرو۔

اِس بالا صورت میں طلاق مقدر اقتضاء ہے۔ اَب عبارت کی تقدیر یہ ہو گئی۔

''اعتدی بانی طلقتک''

''تم عدت کے ایام کو شمار کرتی رہو، اِس لئے کہ میں نے تمہیں طلاق دی''

''استبرحی رحمک'' یعنی ''تم اپنے رحم کو صاف کرو''

اِس بات میں اس یقین کا بھی احتمال ہے کہ چونکہ میں نے تمہیں طلاق دی ہے، اِس لئے تم اپنے رحم کو صاف کرو یا عدت گزارو۔

یہاں بھی طلاق کا اعتبار بطریق اقتضاء ہے۔

## مقتضاء کے متعلق قاعدہ

اِس کے متعلق قاعدہ یہ ہے

''المقتضاء لا عموم له''

جو مقتضاء ہے، اُس کے لئے عموم نہیں ہے۔

یعنی جو چیز اقتضاء ثابت ہوتی ہے، اُس میں عموم نہیں۔

مثلاً لفظِ ''اعتدی'' ہے۔ اَب یہاں پر طلاق جو مقدر ہے اور اِس طلاق کا اعتبار ہم ضرورت کی بنا پر کرتے ہیں۔ اِس لئے کہ طلاق کے اعتبار کے بغیر سِرے سے عدت کا حکم صحیح نہیں ہے۔ اور یہ بات کہ ''عدت کے ایام کو گنتی رہو، شمار کرتی رہو'' یہ صحیح نہیں ہوگا۔ اِس لئے کہ اِس سے پہلے اگر طلاق نہیں ہوئی تو عدت کے ایام کے شمار کرنے کا سوال کہاں سے آیا؟ تو معلوم ہوا کہ مقتضاء ایک ایسی زیادت ہے اور ایک ایسا اضافہ ہے، جس کو ہم ضرورت کی بنا پر معتبر قرار دیتے ہیں۔

## قاعدہ

اب قاعدہ یہ ہے کہ

''وما ثبت بضرورةٍ یتقدر بقدرھا''

''جو چیز کسی ضرورت کی بنا پر ثابت ہو جائے تو وہ بقدرِ ضرورت ثابت ہوتی ہے''

ضرورت سے ذرا بھی اگر زیادت یا زیادہ ہو تو وہاں اسے معتبر قرار نہیں دیا جاتا۔

اگر ہم یہ کہیں کہ ''اعتدی'' کے کلام کی صفت کے لئے صرف ایک طلاقِ رجعی کا اعتبار کافی ہے، اور ہم ایک طلاقِ رجعی کو مقدر قرار دیں تو اعتدی کا حکم صحیح ہو سکتا ہے اور استبرجی کا حکم بھی صحیح ہو سکتا ہے۔

اگر ہمیں یہ ضرورت نہ ہو کہ ہم اُس طلاق کو، طلاقِ بائن قرار دیں یا ہم یہ کہیں کہ یہاں دو طلاق یا تین طلاق مقدر ہیں۔ یہ اِس لئے کہ وہ جو ضرورت ہے کہ تم عدت کے ایام گزارو، عدت کے ایام شمار کرو، تو اِس حکم کی تصحیح کے لئے ضروری ہے کہ یہاں پہلے طلاق مقدر کی جائے۔

یہاں اَب جو صفت بینونت یا تین طلاق کا اضافہ ہے، یہ اضافہ اور زیادتی ضرورت سے زائد ہے۔

ضرورت تو ایک طلاق سے پوری ہو سکتی ہے۔

فقہائے حنفیہ اِسی بنا پر یہ کہتے ہیں کہ

اعتدی اور استبرئی رحمک، ایک طلاق سے واقع ہوتی ہے اور وہ طلاق، طلاقِ رجعی ہے۔ اس طریقے سے نہ تو طلاقِ بائن ثابت ہوتی ہے اور نہ اِس ذریعے سے تین طلاق کا وقوع ہو سکتا ہے۔

فقہائے حنفیہ یہ بھی کہتے ہیں کہ

جو چیز بطریقِ اقتضاء ثابت ہوتی ہے، اُس میں تخصیص کا ارادہ صحیح نہیں ہے۔ یہ اس لئے کہ تخصیص کا ارادہ تو تب صحیح ہو سکتا ہے جہاں عموم ہو۔

اگر مقتضاء میں عموم نہیں ہے تو وہاں مقتضاء میں تخصیص کے ارادے کا بھی کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا۔

## مثال

مثلاً ایک شخص نے کہا کہ "ان اکلت فعبدی حر"

"اگر میں نے کھالیا تو پس میرا غلام آزاد ہے"

اُس نے یہ نہیں بتایا کہ اُس نے کیا کھایا؟ میں نے روٹی کھائی، پھل کھایا، اِس کے متعلق متکلم نے نہیں بتایا۔

یا اُس نے یہ کہا کہ "ان لبست فعبدی حر" "اگر میں نے پہن لیا تو پس میرا غلام آزاد ہے"

یہاں بھی اُس نے یہ نہیں بتایا کہ اُس نے کیا پہنا؟ قمیص پہنی، شلوار پہنی یا ٹوپی سر پر رکھی، متکلم نے یہ نہیں بتایا۔

فقہاء اِس مقام کے متعلق یہ کہتے ہیں کہ

یہاں طعام کا لفظ یعنی ماکول، جو چیز کھائی جائے یا ایک چیز جو پہنی جائے تو ماکول اور ملبوس کے لفظ بطریقِ اقتضاء مقدر ہیں۔

یہ اس لئے کہ "فعل اکل" صحیح نہیں ہو سکتا جب تک کوئی ایسی چیز نہ ہو، جسے کھایا جائے۔ اسی طرح پہننے کا فعل صحیح نہیں ہو سکتا جب تک کوئی ایسی چیز نہ ہو جو پہنی جائے۔ تو ملبوس کا لفظ یہاں بطریقِ اقتضاء مقدر ہے اور ماکول کا لفظ یہاں بطریقِ اقتضاء ثابت ہے۔

اَب ایک شخص اگر یہ چاہے کہ اُس کی مراد ''حلوہ نہ کھانا'' تھا۔ یا وہ یہ کہے کہ اُس کی مراد یہ تھی کہ وہ ''روٹی'' نہیں کھائے گا، اُس کی مراد یہ تو نہ تھی کہ سالن نہیں کھائے گا۔ یا وہ یہ کہے کہ میری مراد یہ تھی کہ ''قمیص'' نہیں پہنوں گا، میں نے یہ کب کہا تھا کہ شلوار یا بنیان نہیں پہنوں گا۔

اِس طرح وہ شخص ملبوس میں تخصیص کا ارادہ کرے یا اُس ماکول میں تخصیص کا ارادہ کرے یعنی میرا ارادہ فلاں چیز کا تھا اور فلاں چیز کا نہیں تھا۔ تو ایسے شخص کو اپنے قول میں سچا اور صادق نہیں سمجھا جاتا اور اُس شخص سے یہ کہا جائے گا کہ بہر حال تیرا غلام آزاد ہے اور تو اپنے قسم میں حانث ہے۔

یہ اِس لئے کہ یہاں ''ماکول'' اور ''ملبوس'' کے الفاظ کا اعتبار بطریقِ اقتضاء ہے۔ اور جو چیز بطریقِ اقتضاء ثابت ہو، اُس میں جب تعمیم نہیں ہے تو تخصیص کہاں سے آئے گی۔ یعنی وہ یہ کہے کہ فلاں چیز میری مراد تھی اور فلاں چیز میری مراد نہ تھی۔

کھانے کی صفت موجود ہونی چاہیئے جو چیز بھی کھائی جائے، اِس کی بنا پر اُس کا غلام آزاد ہوگا۔ اور جہاں پہننے کی صفت موجود ہو جائے، وہاں بھی اُس کا غلام آزاد ہو جائے گا۔

مقتضاء کا حکم جس طرح یہ ہے کہ'' **لا عموم بالمقتضاء** ''

یعنی مقتضاء کی عموم نہیں ہے۔ اِسی طرح مقتضاء کا ایک حکم یہ بھی ہے کہ مقتضاء میں تخصیص کی نیت اور ارادہ بھی صحیح نہیں ہے۔

میں استدلالات کے اُن طریقوں کا تذکرہ کر رہا تھا جو حنفیہ کے ہاں فاسد طرق استدلال ہیں اور اِن کا نام ہے وجوہِ فاسدہ۔

## ا۔ وجوہ فاسدہ

وجوہِ فاسدہ کے سلسلہ میں ایک طریقہ وہ بھی ہے جس کے امام شافعیؒ قائل ہیں۔ وہ فرماتے ہیں۔

اگر مطلق اور مقید دونوں وارد ہو جائیں اور آ جائیں تو وہاں مطلق کو مقید پر حکم کر دیا جائے گا۔

فقہائے حنفیہ کا اِس مسئلے میں شافعیہ سے اختلاف ہے اور اس اختلاف کی تفصیل یہ ہے کہ

اگر مطلق اور مقید ایک حادثے اور ایک حکم میں آجائیں، یعنی حادثہ اور واقعہ بھی ایک ہو اور حکم بھی ایک ہو، تو ایسی صورت میں حنفیہ اور شافعیہ کے درمیان اتفاق ہے کہ مطلق کو مقید پر محمول کر دیا جائے گا۔ یہ اس لئے کہ ایک ہی حادثے میں ایک ہی حکم، بیک وقت مطلق اور مقید نہیں ہو سکتا۔

## مثال

کفارے اور قسم میں جو قراءت متواتر ہے، وہ قراءت یہی ہے کہ

''لَا یُؤَاخِذُکُمُ اللّٰہُ بِاللَّغْوِ فِیْ اَیْمَانِکُمْ وَلٰکِنْ یُّؤَاخِذُکُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَیْمَانَ، فَکَفَّارَتُہٗ اِطْعَامُ عَشَرَۃِ مَسٰکِیْنَ مِنْ اَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ اَھْلِیْکُمْ اَوْ کِسْوَتُھُمْ اَوْ تَحْرِیْرُ رَقَبَۃٍ، فَمَنْ لَّمْ یَجِدْ فَصِیَامُ ثَلٰثَۃِ اَیَّامٍ، ذٰلِکَ کَفَّارَۃُ اَیْمَانِکُمْ اِذَا حَلَفْتُمْ''

**(المائدہ۔۸۹)**

''تم لوگ جو مہمل قسمیں کھا لیتے ہو ان پر اللہ تعالیٰ گرفت نہیں کرتا، مگر جو قسمیں تم جان بوجھ کر کھاتے ہو، اُن پر وہ ضرور تم سے مواخذہ کرے گا۔ (ایسی قسم توڑنے کا) کفارہ یہ ہے کہ دس مسکینوں کو وہ اوسط درجے کا کھانا کھلاؤ جو تم اپنے بال بچوں کو کھلاتے ہو، یا انہیں کپڑے پہناؤ، یا ایک غلام آزاد کرو، اور جو اِس کی استطاعت نہ رکھتا ہو وہ تین دن کے روزے رکھے۔ یہ تمہاری قسموں کا کفارہ ہے جب تم قسم کھا کر توڑ دو''۔

اللہ تعالیٰ تمہاری گرفت نہیں کرتا اُن قسموں پر جو لغو قسم کی قسمیں ہیں۔ یعنی جب کسی انسان کی زبان پر بغیر کسی ارادے کے الفاظِ قسم آجاتے ہیں یا پھر دوسری صورت یہ ہے کہ ایک انسان زمانہ ماضی کے متعلق ایک قسم کھا لیتا ہے اور اُس کا پختہ خیال یہ ہوتا ہے کہ اِس قسم میں وہ سچا ہے لیکن وہ بات خلاف واقعہ ہو تو اِس قسم کی قسم کو ''یمین لغو'' کہتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ اس قسم کی ''یمینِ لغو'' کے سلسلے میں تمہاری گرفت نہیں کرتا۔ لیکن اللہ تعالیٰ تمہاری ''**بما عقدتم الایمان**'' پر گرفت کرتا ہے۔ یعنی جن قسموں میں تم ارادہ کرو اور مستقبل میں جو تمہارے ارادے ہوں، تمہارے عزائم ہوں۔ تم مستقبل کے اُن ارادوں اور عزائم کے بارے میں جو قسمیں

کھاؤ، اللہ تعالیٰ ایسی قسموں ''ایمانِ منعقدہ'' پر تمہاری گرفت کرتا ہے۔

## مثال

اگر تم نے قَسم کھائی کہ میں یہ کام ضرور کروں گا اور وُہ کام تم سے نہ ہو سکا تو تم حانث ہو جاؤ گے اور تمہارے اوپر کفارہ لازم آئے گا۔

اُس قَسم کا کفارہ، دس مسکینوں کو صبح شام کھانا کھلانا ہے، ایسا کھانا کھلانا جو تُم اپنے بال بچوں کو اوسط درجے کا کِھلاتے ہو یا پھر دس مسکینوں کو اوسط درجے کے کپڑے پہنانے ہیں یا پھر ایک غلام کو آزاد کرنا ہے۔

**'' و من لم یجد فصیام ثلثة ایام ''**

اور وہ شخص جس کی قدرت میں نہ تو دس مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے، نہ تو دس مسکینوں کو کپڑے پہنانا ہے اور نہ ہی اُس کے بس میں غلام آزاد کرنا ہے تو پھر اُس پر لازم ہے کہ تین دِن کے روزے رکھے۔

**'' ذالک کفارة ایمانکم ''**

یہ تمہارے قسموں کا کفارہ ہے۔

اِس قراءت میں صرف یہ تذکرہ کہ '' **فصیام ثلثة ایام** ''، پس تُم پر تین دِن کے روزے لازم ہیں اور یہاں یہ قید نہیں ہے کہ وہ تین دِن پے در پے ہوں۔ لیکن حضرت عبداللہؓ ابن مسعود کی جو قراءت ہے، اُس میں یہ الفاظ ہیں کہ

**'' فمن لم یجد فصیام ثلاثة ایام متتابعات ''**

یعنی جس شخص کو اِن تین چیزوں میں سے کسی چیز کی قدرت حاصل نہ ہو تو اُس پر لازم ہے کہ وہ پے در پے تین دِن کے روزے رکھے۔

اَب یہاں حادثہ بھی ایک ہے، اِس لئے کہ حادثہ کفارۂ یمین ہے اور حکم بھی ایک ہے اور وہ حکم تین روزوں کا حکم ہے۔ تو یہاں ایک حادثے میں اور ایک حکم میں دو نص موجود ہیں۔

ایک ہے قراءت متواترہ جو قرآن مجید کی آئت ہے اور دوسری قراءت ہے، قراءت ابنِ مسعود ہے جو خبرِ مشہور اور حدیث کے حکم میں ہے۔ اُس میں یہ قید ہے کہ

"فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ مُّتَتَابِعَاتٍ"

اور تم پر تین دِن کے روزے پے در پے لازم ہیں۔ اَب حادثہ بھی ایک ہے اور حکم بھی ایک ہے۔ اب ایک نص میں روزے کا حکم مطلق ہے اور دوسری نص میں اسی روزے کا حکم "قیدِ تتابع" سے مقید ہے۔

حنفیہ اور شافعیہ کا یہاں اِس بات میں اتفاق ہے کہ مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا اور کفارۂ یمین میں یہ لازم ہے کہ ایک شخص پے در پے تین دِن روزے رکھے۔ اگر ایک شخص نے تین روزوں سے کم روزے رکھے تو کفارہ ادا نہیں ہوگا اور اگر اُس نے تین دِن کے روزے رکھے مگر وہ روزے پَے در پَے نہیں ہیں تو پھر بھی کفارہ ادا نہیں ہوگا۔

اگر مطلق اور مقید دو حادثوں میں وارد ہوں لیکن حکم ایک ہو یعنی صورت یہ ہو کہ ایک مقام پر آیت مطلق ہے اور دوسرے مقام پر نص، مقید ہے۔

شافعیہ ایسی صورت میں کہتے ہیں کہ

یہاں بھی مطلق کو مقید پر محمول کر دیا جائے گا۔ اور

حنفیہ کہتے ہیں کہ ایسی صورت میں مطلق کو اپنے عموم اور اطلاق پر حمل کیا جائے گا۔ اور مقید کو اپنی تقدیر پر حمل کر دیا جائے گا۔ اِس بات کی کوئی ضرورت نہیں ہے کہ ہم ایسی صورت میں مطلق کو مقید پر حمل کر لیں اور اس کے ساتھ خواہ مخواہ ایک قید لگا دیں۔

## مثال

اِس کی مثال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید مس ارشاد فرمایا ہے۔

"وَ مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ اَنْ يَّقْتُلَ مُؤْمِنًا اِلَّا خَطَئًا" (النساء۔۹۲)

"کسی مومن کا یہ کام نہیں ہے کہ دوسرے مومن کو قتل کرے، الا یہ کہ اُس سے چوک ہو جائے"

یعنی بے احتیاطی کی وجہ سے یہ ہو سکتا ہے کہ ایک مومن دوسرے مومن کو غلطی سے قتل کر دے لیکن دیدہ دانستہ، جان بوجھ کر ایک مسلمان کی شان کے ساتھ یہ مناسب نہیں ہے کہ دوسرا مسلمان اُس کے ہاتھوں قتل ہو جائے۔ اس کے بعد اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ

" وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَاءً فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَّ دِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ اِلٰى اَهْلِهٖ...... فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ "
(النساء۔۹۲)

اور جو شخص کسی مومن کو غلطی سے قتل کر دے تو اس کا کفارہ یہ ہے کہ ایک مومن کو غلامی سے آزاد کرے اور مقتول کے وارثوں کو خون بہا دے.... پھر جو غلام نہ پائے وہ پے در پے دو مہینے کے روزے رکھے۔"

اب یہ حادثہ، حادثۂ قتل ہے۔ تو قتلِ خطا کے حادثے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ خصوصاً ایک مومن غلام یا مومن لونڈی کو آزاد کرنا بھی کفارۂ قتلِ خطا ہے۔ دوسری طرف کفارۂ یمین اور کفارۂ ظہار کو دیکھیے۔

کفارۂ یمین میں اللہ تعالیٰ نے صرف یہ فرمایا ہے کہ

" او تحریر رقبة"

"یا تم پر ایک غلام یا ایک لونڈی کا آزاد کرنا لازم ہے"

یہاں قرآن مجید میں رقبة کے ساتھ مومنة کی قید نہیں ہے۔

اِسی طرح قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے ظہار کے متعلق ارشاد فرمایا ہے۔

" وَالَّذِيْنَ يُظَاهِرُوْنَ مِنْ نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَاقَالُوْا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَآسَّا...... فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَآسَّا، فَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ فَاِطْعَامُ سِتِّيْنَ مِسْكِيْنًا" (المجادلہ...۴۔۳)

"جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کریں، پھر اپنی اُس بات سے رجوع کریں جو انہوں نے کہی تھی، تو قبل اِس کے کہ دونوں ایک دوسرے کو ہاتھ لگائیں، ایک غلام آزاد کرنا ہوگا.....اور جو شخص غلام نہ پائے، وہ دو مہینے کے پے در پے روزے رکھے قبل اِس کے کہ دونوں ایک دوسرے کو ہاتھ لگائیں۔ اور جو اِس پر بھی قادر نہ ہو۔ وہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے۔"

یہاں قرآن مجید میں "تحریر رقبة" کے ساتھ مومنة کی قید نہیں ہے۔ اَب حادثے دو

ہیں۔ایک حادثہ تو ''کفارۂ قتلِ خطا'' ہے اور دوسرا حادثہ ''ظہار اور یمین'' کا ہے۔

اور حکم ہے یعنی غلام یا لونڈی کو آزاد کرنا۔

شافعیہ اِس سلسلہ میں یہ فرماتے ہیں کہ مطلق کو مقید پر محمول کر دیا جائے گا۔وہ اِس بنا پر کہتے ہیں کہ اُن کے نزدیک کفارۂ یمین اور کفارۂ ظہار کو قتلِ خطا کے کفارے پر قیاس کیا جائے گا۔

اور دوسری جانب قتلِ خطا کے کفارے میں یہ لازم ہے کہ ایک مسلمان غلام یا مسلمان لونڈی کو آزاد کر دیا جائے، تو اِسی طرح کفارۂ یمین اور ظہار میں بھی یہ لازم ہے۔اور قیاس کی بھی علتِ جامعہ کی ضرورت ہے تو شافعیہ کے نزدیک علتِ جامعہ یہ ہے۔

''عندالکفارات کلها من جنس واحد''

''تمام کفارات ایک ہی جنس سے ہیں''

یہ اِس لئے کہ اُن سے مقصود ''زجر'' ہے۔یعنی یہ کہ ایک شخص ایک حد تک کوتاہی یا نافرمانی کرتا ہے۔اُس کوتاہی اور نافرمانی کی تلافی کے لئے کفارہ لازم آتا ہے۔

مثلاً ایک شخص نادانستہ طور پر غفلت کا مرتکب ہو کر ایک شخص کو قتل کرتا ہے۔تو یہ اُس کی بے احتیاطی ضرور ہے جو ایک قسم کی کوتاہی ہے۔اِس کوتاہی کے تدارک کے لئے اللہ تعالیٰ کی طرف سے کفارہ لازم ہے۔

اِسی طرح ظہار کا معاملہ ہے۔ظہار کی بات بذاتِ خود ایک جھوٹی بات ہے۔چنانچہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ

وہ لوگ جو اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں۔مَا هُنَّ اُمَّهٰتِهِمْ، حقیقت میں یہ بیویاں، اُن کی مائیں نہیں ہیں، جو یہ لوگ یہ کہتے ہیں کہ یہ بیویاں اُن کی ماں کی طرح ہیں۔

''اِنْ اُمَّهٰتُهُمْ اِلَّا الّٰٓـِٔیْ وَلَدْنَهُمْ، وَاِنَّهُمْ لَیَقُوْلُوْنَ مُنْكَرًا مِّنَ الْقَوْلِ وَزُوْرًا'' (المجادلہ۔۲)

''اوران کی مائیں تو وہی ہیں جنھوں نے اِن کو جنا ہے اور یہ لوگ ایک ایسی بات کہتے ہیں جو جھوٹی اور ناشائستہ بات ہے''۔

یہاں بھی ایک قسم کی کوتاہی سرزد ہو جاتی ہے اور اس کوتاہی کے تدارک کے لئے اللہ تعالیٰ

نے کفارے کو لازم کر دیا ہے۔

اِسی طرح اگر ایک شخص قسم کھاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا نام لے کر کہتا ہے کہ میں یہ کام نہیں کروں گا لیکن یہ کہنے کے بعد وہ شخص وہی کام کرتا ہے۔ تو اِس کا مطلب یہی ہوا کہ اُس شخص نے اللہ تعالیٰ کے نام کی بے حرمتی کی۔ جس کام کے کرنے یا نہ کرنے پر اُس نے اللہ تعالیٰ کو گواہ ٹھہرایا تھا، اُس نے اِس گواہی کی خلاف ورزی کی۔

بہر حال جہاں بھی کفارہ ہوگا، وہاں انسان سے کوتاہی سرزد ہو چکی ہوگی اور اِس کی تلافی کے لئے کفارہ ادا کرنا ہوگا۔

شافعیہ فرماتے ہیں کہ یہ جو علتِ جامعہ ہے، اِسی علت جامعہ کی بِنا پر ہم کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین کو کفارۂ قتلِ خطا پر قیاس کرتے ہیں۔ قتلِ خطا کے کفارے میں جس طرح ایک غلام یا لونڈی کو آزاد کرنا لازم ہے بشرطیکہ وہ مسلمان ہو، کسی غیر مسلم غلام یا غیر مسلم لونڈی کو آزاد کرنے سے کفارۂ قتلِ خطا ادا نہیں ہوتا، تو یہی حکم کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین کا بھی حکم ہے۔

کیونکہ غیر مسلم غلام یا لونڈی کے آزاد کرنے سے کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین بھی ادا نہیں ہوگا۔ یہ اس لئے کہ مطلق، مقید پر محمول ہے۔

حنفیہ اِس سلسلے میں یہ کہتے ہیں کہ

مطلق اپنے اطلاق پر محمول ہے اور مقید اپنی تقید پر محمول ہے۔

مطلق کا تقاضا یہ ہے کہ

ایک شخص غلام یا لونڈی کو آزاد کر دے، چاہے وہ مومن ہو یا غیر مومن ہو۔ اَب قیاس کے ذریعے اگر ہم یہ کہیں کہ مطلق، مقید پر محمول ہے اور کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین کو ہم کفارۂ قتلِ خطا پر قیاس کر لیں تو اِس کا مطلب یہ ہے کہ ہم نے قیاس کے ذریعے مطلق کے اطلاق کو باطل کر دیا۔ لیکن ہم نفسِ مطلق کے اطلاق کو قیاس کے ذریعے باطل نہیں کر سکتے۔

دوسری بات یہ ہے کہ قیاس کے لئے یہ ضروری ہے کہ قیاس وہاں صحیح ہوگا، جہاں مقیس میں کوئی نص موجود نہ ہو۔

تو اِس صورت میں کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین کا قیاس کفارۂ قتلِ خطا پر اُس وقت صحیح ہو

سکتا ہے، جب ظہار اور یمین کے سلسلے میں کوئی نص موجود نہ ہوتی، لیکن چونکہ ظہار اور یمین کے بارے میں ایک نص موجود ہے، وہاں ''تحریر رقبۃ'' کا ذکر ہے۔ اِس لئے اُس مطلق کا ایک تقاضا ہے تو اُس تقاضے کو ہم قیاس کے ذریعے کیسے چھوڑ دیں؟

جب کہ اِن دو تقاضوں کے درمیان کسی قسم کی منافات بھی نہیں ہے۔ اِس لئے کہ شارع کا منشاء یہ ہوسکتا ہے کہ کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین میں مطلق کسی غلام یا لونڈی کو آزاد کر دیا جائے اور شریعت کی مصلحت کا تقاضا یہ ہو کہ قتلِ خطا کے کفارے (خاص طور پر) مسلمان لونڈی یا مسلمان غلام کو آزاد کر دیا جائے۔ تو ایک حکم مطلق ہے اور ایک حکم مقید ہے۔ یعنی دو حادثوں میں ایک حکم ہے۔ یہی حکم ایک حادثے میں مطلق ہوسکتا ہے اور یہی حکم دوسرے حادثے میں مقید ہو سکتا ہے۔

اِس اطلاق کا تقید کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے۔

ہمیں ایسی کوئی ضرورت نہیں کہ ہم مطلق کو بھی خواہ مخواہ مقید کر دیں۔

مندرجہ بالا مثال ایک ایسی مثال ہے، جس میں حادثے دو ہیں اور حکم ایک ہے۔ دوسری صورت یہ بھی ہوسکتی ہے کہ

حادثہ ایک ہو اور حکم دو ہوں۔ ایسی صورت میں کیا کیا جائے گا؟

## مثال

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا کفارۂ ظہار کے متعلق ارشاد ہے

''فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ أَنْ يَّتَمَاسَّا، فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَّتَمَاسَّا، وَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَإِطْعَامُ سِتِّيْنَ مِسْكِيْنًا'' (المجادلہ...۴-۳)

''جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کریں، پھر اپنی اُس بات سے رجوع کریں جو انہوں نے کہی تھی، تو قبل اِس کے کہ دونوں ایک دوسرے کو ہاتھ لگائیں، ایک غلام آزاد کرنا ہوگا.... اور جو شخص غلام نہ پائے وہ دو مہینے کے پے در پے روزے رکھے۔ اور جو اِس پر بھی قادر نہ ہو وہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے۔''

اَب یہاں کفارۂ ظہار میں بالترتیب تین چیزوں کا تذکرہ کیا گیا ہے۔لونڈی اور غلام کے آزاد کرنے کا، اگر اِس کی استطاعت نہ ہو دومہینوں کے پے در پے روزے رکھے، اگر اِس کی بھی استطاعت نہ ہو تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا۔

یہاں دیکھئے کہ لونڈی اور غلام کو آزاد کرنے کے ساتھ تو ''مِنْ قَبْلِ اَنْ یَّتَمَآسَّا'' کی قید موجود ہے، یعنی اِس سے پہلے کہ اُن کے درمیان مجامعت کا عمل واقع ہو۔

دومہینوں کے روزوں کے ساتھ یہ قید موجود ہے یعنی ''فَصِیَامُ شَهْرَیْنِ مُتَتَابِعَیْنِ مِنْ قَبْلِ اَنْ یَّتَمَآسَّا'' لیکن ''اِطْعَامُ سِتِّیْنَ مِسْکِیْنًا'' کے ساتھ یہ قید موجود نہیں ہے۔ وہاں صرف یہ ہے کہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے گا۔قرآن مجید میں وہاں یہ قید نہیں ہے کہ ''مِنْ قَبْلِ اَنْ یَّتَمَآسَّا''۔

اَب یہاں ملاحظہ فرمائیں کہ ظہار کا حادثہ ایک ہے اور حکم دو ہیں۔

ایک کا حکم ہے تحریر کا یا صیام اور دوسرا حکم ہے اطعام کا۔

شافعیہ یہاں یہ کہتے ہیں کہ یہاں بھی مطلق کو مقید پر محمول کر دیا جائے گا۔ جس طرح تحریر کے لئے اور صیام کے لئے ''مِنْ قَبْلِ اَنْ یَّتَمَآسَّا'' کی قید ہے تو یہی قید اطعام کے لئے بھی لگادی جائے گی۔

اِس کا مطلب یہ ہوا کہ شافعیہ کے نزدیک

اگر ایک شخص نے اپنی بیوی سے ظہار کر دیا اور اس کے بعد اُس شخص نے صبح کے وقت تو کھانا کھلایا لیکن ابھی شام کا کھانا نہیں کھلایا اور اِس دوران اُس نے مجامعت کر دی۔ تو یہ صبح کے وقت کھانا کھلانے کا عمل یوں ہی بے فائدہ ہو گیا۔ اُسے نئے سرے سے کفارہ ادا کرنا پڑے گا۔ یہ اِس لئے کہ اُن کے نزدیک ''اِطْعَامُ سِتِّیْنَ مِسْکِیْنًا'' مطلق ہے۔ ہم اِس مطلق کو مقید پر محمول کرتے ہیں، ہم اِس اطعام کو صیام اور تحریر پر قیاس کرتے ہیں۔ جس طرح وہاں ''**من قبل ان یتماسا**'' کی قید ہے، اِسی طرح یہاں بھی ''**من قبل ان یتماسا**'' کی قید لگاتے ہیں۔

اِسی بنا پر شافعیہ، مطلق کو مقید پر محمول کرتے ہیں۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ

ہم مطلق کو اطلاق پر حمل کریں گے اور مقید کو تقید پر حمل کریں گے۔

حنفیہ اپنے موقف کی توجیہہ یوں کرتے ہیں کہ

یہاں پر حکم دو ہیں، ایک تحریر، ایک صیام اور ایک اطعام ہے۔

یہ ممکن ہے کہ اگر شریعت کی مصلحت کا تقاضا یہ ہو کہ تحریر اور صیام اُس وقت کفارے میں ادا ہو سکتے ہیں کہ اگر یہ مجامعت سے پہلے ہوں اور ہو سکتا ہے کہ شریعت کی مصلحت کا تقاضا یہ ہو کہ مطلقاً ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا، کفارے کی ادائیگی کے لئے کافی ہو۔ یہ اِس لئے کہ وہاں اللہ تعالیٰ نے ایک قید لگائی، اَب ہمارے لئے یہ ضروری نہیں کہ ہم مطلق کو مقید پر محمول کریں بلکہ مطلق کو اپنے اطلاق پر اور مقید کو اپنی تقید پر محمول کیا جائے گا۔

## ۲۔ وجوہِ فاسدہ

اِس میں دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر

دو جملے مستقل طور پر موجود ہیں اور ایک جملے کو دوسرے جملے پر عطف کیا گیا ہے تو ایسی صورت میں علماء میں سے بعض علماء یہ کہتے ہیں کہ وہ جملہ جو معطوف علیہ ہے اِس سے متعلق جو حکم ہے، وہی حکم معطوف میں بھی لگایا جائے گا۔

## مثال

اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں ارشاد فرمایا ہے کہ

**"وَاَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ وَ اٰتُوا الزَّکٰوۃَ" (البقرہ۔ ۱۱۰)**

اس ارشاد میں "اَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ" بھی ایک مستقل جملہ ہے اور "اٰتُوا الزَّکٰوۃ" بھی ایک مستقل جملہ ہے۔ "اٰتُوا الزَّکٰوۃَ" کا جملہ "وَ" کے ذریعے سے "اقیموا الصلوٰۃ" پر معطوف ہے۔

جو حکم نماز سے متعلق ہے، وہی حکم زکوٰۃ سے متعلق بھی ہے۔

اَب نابالغ پر نماز کی ادائیگی واجب نہیں ہے۔ اِسی بنا پر ہم یہ کہتے ہیں کہ نابالغ پر زکوٰۃ بھی واجب نہیں ہے، یعنی نابالغ کے مال میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔

یہ اِس لئے کہ '' وَ اٰتُوا الزَّكٰوةَ'' کو ''اَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ'' پر معطوف کیا گیا ہے۔

اور یہی علماء یہ قیاس کرتے ہیں کہ

جس طرح اگر ہم ایک جملہ ناقصہ کو ایک جملہ کاملہ پر عطف کریں تو ایسی صورت میں معطوف، معطوف علیہ کے ساتھ حکم میں شریک ہو جاتا ہے۔

## مثال

مثلاً ایک شخص کی دو بیویاں ہیں۔ ایک کا نام زینب اور دوسری کا نام ہندہ ہے۔ اُس شخص نے یہ کہا کہ

'' زینب طالق و هند''

اَب اس فقرے میں '' و هند '' کا جملہ، جملہ ناقصہ ہے۔ اس کا مقتضیٰ ہے لیکن اس کی خبر نہیں ہے۔ اور '' زینب طالق ''، یہ جملہ کاملہ ہے۔

یہاں جملہ ناقصہ کو جملہ کاملہ پر عطف کر دیا گیا ہے۔ اَب اِس عطف کا تقاضا یہ ہے کہ زینب اور ہند، اِن دونوں کے درمیان حکمِ طلاق میں اشتراک ہو۔ یعنی زینب پر بھی طلاق واقع ہو جائے اور ہند پر بھی طلاق واقع ہو جائے۔ اسی طرح اگر ہم کسی کامل جملہ کو بھی کسی دوسرے جملے پر عطف کر دیں تو لازم ہے کہ جو حکم پہلے جملے کا ہے، وہی حکم دوسرے جملے کا ہوگا۔

جس طرح ''اقامت الصلوٰۃ'' کا وجوب لڑکے پر نہیں ہے تو اِسی طرح لڑکے پر زکوٰۃ کی ادائیگی بھی واجب نہیں ہے۔

حنفیہ کا اِس سلسلہ میں مؤقف یہ ہے کہ

یہ درست ہے کہ لڑکے پر زکوٰۃ کی ادائیگی واجب نہیں ہے۔ لیکن اُس کی وجہ یہ نہیں ہے جو شافعیہ کے نزدیک قبول ہے بلکہ اِس کے دلائل کچھ اور ہیں۔ استدلال کا یہ طریقہ درست نہیں ہے۔

یہ اِس لئے کہ اگر جملہ ناقصہ، جملہ کاملہ پر عطف ہو جائے تو وہاں ہم اس بنا پر یہ کہتے ہیں کہ جملہ ناقصہ، جملہ کاملہ کے ساتھ حکم میں شریک ہے۔ کیونکہ وہاں دوسرا جملہ بذاتِ خود کامل نہیں ہوتا۔ وہاں ایک ضرورت ہے اور اِس ضرورت کی بنا پر ہم یہ کہتے ہیں کہ معطوف، معطوف علیہ

کے حکم میں ہے۔ لیکن جو مثال شافعیہ دیتے ہیں یعنی یہ مثال کہ '' اَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ وَ اٰتُوا الزَّکٰوۃَ''، اِس کی مثال میں تو دونوں جملے بالکل مستقل ہیں۔ اور ہر ایک جملہ مخاطب کو کامل فائدہ پہنچاتا ہے۔

یہاں یہ تسلیم کرنا مشکل ہے کہ دوسرا جملہ پہلے جملے کے حکم میں ہے۔ اور پہلے جملے کے جتنے بھی جملہ احکام ہیں، وہ سارے کے سارے احکام دوسرے جملے پر جاری ہو جائیں گے، یہ بات کہاں سے ثابت ہو سکتی ہے؟ اگر معطوف، معطوف علیہ کے حکم میں ہے تو وہاں پر ایک منشاء ہے اور منشاء ہے نقصانِ جملہ ثانیہ، جب کہ یہاں وہ بات نہیں ہے بلکہ یہاں دونوں جملے مستقل بنفسہا ہیں۔

اس سلسلہ میں یہ حضرات مزید یہ کہتے ہیں کہ
مثلاً اگر ایک شخص نے اپنی بیوی کو مخاطب کرتے ہوئے کہا کہ

'' انت طالق ان دخلت دارا و زینب طالق ''

یہاں وہ کہتے ہیں کہ یہ '' زینب طالق '' اِس تعلیق بالشرط کے حکم میں ہے۔ یہ معطوف علیہ کے ساتھ شریک ہے۔

جس طرح مخاطب عورت پر طلاق کا واقع ہونا اس شرط سے معلق ہے، اسی طرح زینب پر طلاق کا واقع ہونا بھی اِس شرط سے معلق ہے۔

اور اِس کا سبب یہ ہے کہ یہ دوسرا جملہ پہلے جملے کی طرف اِس تعلیق بالشرط کے اعتبار سے محتاج ہے۔

اِسی بنا پر یہ کہتے ہیں کہ یہاں پر دوسرا جملہ پہلے جملہ کے حکم میں ہے۔

لیکن شافعیہ یہ کہتے ہیں کہ جہاں دوسرا جملہ ہر لحاظ سے کامل ہو، مستقل ہو تو پھر یہ لازم نہیں ہے کہ پہلے جملے اور دوسرے جملے کا مقصد ایک ہو اور تمام احکام میں وہ دونوں آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ شریک ہوں۔

گویا یہ استدلالات کے وہ طریقے ہیں جو حنفیہ کے ہاں صحیح نہیں ہیں اور ان طریقوں سے استدلال نہیں کیا جا سکتا۔

# احکام کی تقسیم

وہ احکام جو کتاب اللہ کے ذریعے سے ثابت ہوتے ہیں۔ان احکام کی دو اقسام ہیں۔

۱۔عزیمت کے احکام ۲۔رخصت کے احکام

## عزیمت کی تعریف

عزیمت کا مفہوم یہ ہے کہ

''ایک ایسا حکم جو ابتداہی سے مکلّف کے ذمے مقرر کر دیا گیا ہو۔ابتداہی سے ایک حکم کی مشروعیت ہو،ابتداءہی سے اُس حکم کا تقرر ہوا اور اُس حکم میں بندوں کے مختلف عذرات کا لحاظ نہ کیا گیا ہو بلکہ بندوں اور مکلفین کے عذرات سے قطع نظر کر کے ایک حکم کا تقرر ہوا ہو۔'' تو یہ عزیمت ہے۔

## رخصت کی تعریف

اور اگر ایک حکم کا تقرر ہوا ہو'' بالعذر الی آزار العباد''

یعنی'' بندوں کے عذرات کو دیکھتے ہوئے، مکلفین کی معذوریوں کو دیکھتے ہوئے حکم کا تقرر ہوا ہو تو یہ رخصت ہے۔''

عزیمت،عزم سے لیا گیا ہے اور عزم کا مفہوم ''قطعی اور مصمم ارادہ'' ہے۔

چونکہ عزیمت اُس حکم کا نام ہے، جس میں کسی کی معذوری، کسی کا عذر پیش نظر رکھ کر حکم نہیں دیا گیا، گویا عزیمت میں ایک قسم کی سختی اور شدت کا پہلو موجود ہے۔رخصت لیا گیا ہے اُس کلام سے لیا گیا ہے، جس میں کہا گیا ہے کہ'' رخصت السلع'''' نرخ ارزان ہو گئے''۔ ارزانی میں ایک قسم کی سہولت کا پہلو ہے، چونکہ رخصت ایسے احکام ہیں جو بندوں کی مختلف معذوریوں کے پیشِ نظر وضع کئے گئے ہیں، اِس وجہ سے رخصت میں سہولت کا پہلو ہے۔

## عزیمت کے حکم کی تقسیم

عزیمت کے حکم کو مندرجہ ذیل حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔

۱۔فرض ۲۔واجب ۳۔سنت ۴۔مستحب ۵۔حرام ۶۔مکروہ ۷

## فرض

اگرایک ایسا فعل ہے کہ اُسے ادا کرنا اور اُسے عالمِ وجود میں لانا لازم ہو اور یہ ایک ایسی دلیل سے ثابت ہو، کہ وہ دلیل، دلیلِ قطعی اور یقینی ہے، جس میں کسی قسم کے شک وشبہ کا احتمال نہیں ہے۔ تو اسے ہم ''فرض'' کہتے ہیں۔

## واجب

''اور اگر اُس فعل کا وجود مطلوب ہے اور اُس فعل کا عالمِ وجود میں لے آنا لازم ہے۔ لیکن اُس فعل کا لزوم اور وجوب ایک ایسی دلیل سے ثابت نہیں ہے جو قطعی اور یقینی ہو بلکہ ایک ایسی دلیل سے ثابت ہے جس میں ایک حد تک شبہ کی گنجائش ہے، کسی حد تک اُس میں احتمال کی گنجائش ہے۔ اس قسم کے دلائل سے جو حکم ثابت ہو، وہ حکم واجب کہلاتا ہے۔''

شافعیہ، حنابلہ اور مالکیہ کے ائمہ فرض اور واجب کے درمیان اِس قسم کا فرق نہیں کرتے۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ ایک دلیل کے ذریعے سے اگر ایک فعل کے متعلق یہ ثابت ہو جائے کہ اِس فعل کو عالمِ وجود میں لے آنا لازم ہے۔ تو اِس کے بعد ہم اِسے فرض بھی کہتے ہیں اور اُسے واجب بھی کہتے ہیں۔

عام اِس بات سے کہ کس دلیل کی بنیاد پر یہ ثابت ہے کہ اس فعل کو لازماً عالمِ وجود میں لے آنا ہے، وہ دلیل بجائے خود قطعی ہو یا ظنی ہو۔

شافعیہ اور دوسرے اصولیین فرض اور واجب کے درمیان فرق نہیں کرتے لیکن

حنفیہ کے ہاں فرض اور واجب کے درمیان جو فرق ہے، وہ عملی پہلو کے لحاظ سے نہیں ہے بلکہ علمی پہلو کے لحاظ سے ہے۔ دونوں کا عالمِ وجود میں لانا لازمی ہے۔ دونوں کے ترک کرنے پر ایک ہی قسم کی سزا ہے۔

ان کے درمیان جو فرق ہے، وہ یہ ہے کہ فرض کے لزوم سے انکار کرنے والا کافر ہے اور واجب کے لزوم سے انکار کرنے والا کافر نہیں ہے۔ یہ اِس لئے کہ فرض کا لزوم، دلیلِ قطعی سے ثابت ہے اور واجب کا لزوم دلیلِ ظنی سے ثابت ہے۔

قطعیات سے انکار کفر ہے۔ لیکن ظنیات سے انکار کفر نہیں ہے۔

### سنت

سنت کی تعریف یہ ہے کہ سنت وہ فعل ہے، جس کا شارع کی طرف سے وجود مطلوب ہے۔ لیکن وہ طلب، طلبِ جازم نہیں ہے بلکہ وہ طلب، طلب راجح ہے۔ لیکن پھر طلبِ راجح کے دو مرتبے ہیں۔

## طلب راجح کے مرتبے

### مستحب

۱۔ یا تو وہ طلب، طلب راجح ہے اِس معنی میں کہ اِس فعل کو اگر ترک کر دیا جائے تو شریعت کی طرف سے کسی قسم کا مواخذہ نہیں ہوتا۔ نہ عذاب کا مواخذہ ہوتا اور نہ ہی شارع کی جانب سے تارک کو ملامت کی جاتی ہے۔ یعنی تارک کو نہ عذاب کی سزا دی جاتی ہے اور نہ ہی اُسے ملامت کی جاتی ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ نقصان ہوا کہ تارک فضیلت اور ثواب سے محروم رہ گیا۔ اِس قسم کے طلبِ راجح کو مستحب کہتے ہیں۔

۲۔ لیکن اگر ایک طلب اس قسم کا طلبِ راجح ہے کہ اُس کے سرانجام نہ دینے کی بنا پر تارک عتاب اور ملامت کا مستحق ہو جاتا ہے تو اِس قسم کو سنت کہتے ہیں۔

### حرام

اور اگر ایک فعل ایسا ہے کہ اُس کا نہ کرنا مطلوب ہے یعنی شارع کی طرف سے اُس کا سرانجام دینا مطلوب نہیں ہے بلکہ شارع کی طرف سے اُس فعل کا نہ کرنا، اُس فعل کو ترک کرنا اور اُس فعل کا عدم مطلوب ہے۔ تب ایسی صورت میں کہ اُس فعل کا نہ کرنا مطلوب ہے تو پھر سوال یہ ہے کہ وہ طلب، طلبِ جازم ہے یا طلبِ غیر جازم ہے۔

### مکروہ

اگر وہ طلب، طلبِ قطعی ہے اور ایسی دلیل کے ذریعے اُس فعل کو ترک کرنا مطلوب ہے اور یہ دلیل بھی قطعی ہے اور اس دلیل میں بھی کسی شک وشبہ کی گنجائش نہیں ہے تو شارع کی اِس طلب کو ہم ''حرام'' کہیں گے۔

## مکروہِ تحریمی

اور اگر وہ دلیل، دلیل ظنی ہے تو اِس دلیل ظنی سے جو ترک مطلوب ہے، تو وہ طلب، طلبِ راجح ہے اس اعتبار سے کہ ایک شخص نے اگر اُس فعل کو کرلیا تو وہ مستحقِ ملامت تو ہے لیکن مستحقِ عذاب نہیں ہے۔ یہ مکروہِ تحریمی ہے۔ اگر صورت یہ ہے کہ ایک فعل کا ترک اور عدم مطلوب ہے اور وہ طلب، طلبِ راجح ہے لیکن اِس طرح کہ اگر کسی نے اُس فعل کو کرلیا تو اِس شخص نے فضیلت کو چھوڑ دیا۔ ورنہ اِس فعل کے سرانجام دینے پر نہ تو اُسے ملامت کی جائے گی اور نہ ہی اُسے سزا دی جائے گی۔ شارع کی اِس طلب کو ''مکروہِ تنزیہی'' اور ''خلاف اولیٰ'' کہتے ہیں۔

## مباح

بعض لوگوں نے احکام کے سلسلہ میں مباح کو بھی حکم شمار کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ''مباح اُس فعل کا نام ہے کہ جس کا وجوب اور عدم دونوں برابر ہیں۔'' یعنی شریعت کی طرف سے نہ تو اُس کے وجوب کا مطالبہ ہے اور نہ ہی اُس کے ترک کا مطالبہ ہے۔ بلکہ دونوں پہلو بالکل برابر ہیں۔ اسے ''اباح'' کہتے ہیں۔

## اختلاف (مابین امام محمدؒ اور شیخینؒ)

یہاں ایک اہم اختلاف سامنے آتا ہے جو امام محمدؒ اور شیخینؒ کے درمیان موجود ہے۔

## پہلا اختلاف

امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ

ہر مکروہِ تحریمی ''حرام'' نہیں ہے، بلکہ ہر مکروہِ تحریمی ''حرام'' سے مشابہ ہے۔ یعنی حرام کے قریب ہے۔ لیکن ہم مکروہِ تحریمی پر حرام کا اطلاق نہیں کرتے۔ اِس کا مطلب یہ ہے کہ امام ابو یوسفؒ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مکروہِ تحریمی کرنے یا سنتِ مؤکدہ کو ترک کرنے کے فعل سے لازم نہیں آتا کہ کوئی شخص عذاب کا مستحق ہو جائے گا۔ یعنی مکروہِ تحریمی کے ارتکاب کی بنا پر ایک شخص عذاب کا مستحق نہیں ہوتا۔ سنتِ مؤکدہ کے ترک سے ایک شخص عذاب کا مستحق نہیں ہوتا۔

اِس اعتبار سے ہم یہ کہتے ہیں کہ سنتِ مؤکدہ واجب کے قریب ہے لیکن عین واجب

نہیں ہے۔ اِس لئے کہ واجب کے ترک کی بنا پر تو عذاب کا استحقاق لازم آتا ہے۔ اسی بنا پر وہ یہ کہتے ہیں کہ مکروہِ تحریمی کے قریب ہے لیکن عین حرام نہیں ہے۔ اس لئے کہ مکروہِ تحریمی، عین حرام تب ہوتا جب عین حرام کے ارتکاب پر عذاب کا استحقاق ہے، اِسی طرح مکروہِ تحریمی کے ارتکاب سے بھی عذاب کا استحقاق ہوتا۔ چونکہ استحقاقِ عذاب نہیں ہے۔ پھر یہ بات کہ مکروہِ تحریمی، عین حرام کے قریب کیوں ہے؟ یہ قریب اِس بنا پر ہے کہ مکروہِ تحریمی کے ارتکاب کی بنا پر ایک حد تک مواخذہ ہے اور وہ مواخذہ یہ ہے کہ مکروہِ تحریمی کا مرتکب مستحقِ عتاب ہے۔ اور اِس بات کا مستحق ہے کہ قیامت کے دِن نبی اکرم ﷺ کی طرف سے یہ کہا جائے کہ جب تم مکروہِ تحریمی کا ارتکاب کر رہے تھے، میری سنتوں کو چھوڑ رہے تھے تو اب تم اِس کے مستحق ہو کہ میں تمہاری شفاعت نہ کروں اور یہ کہ تم آج کے دِن میری شفاعت سے محروم ہو جاؤ۔

چونکہ فی الجملہ ارتکاب مکروہِ تحریمی میں بھی مواخذہ ہے، ایک حد تک عتاب ہے اِس لئے کہ ہمارے نزدیک مکروہِ تحریمی، حرام کے قریب ہے اور یہ کہ سنتِ مؤکدہ واجب کے قریب ہے۔ لیکن

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ ایسا نہیں ہے بلکہ

مکروہِ تحریمی کے ارتکاب سے بھی عذاب کا استحقاق ثابت ہوتا ہے بعینہٖ جس طرح حرام کے ارتکاب سے عذاب کا استحقاق ثابت ہوتا ہے۔ اور سنت کے ترک سے بھی عذاب کا استحقاق ثابت ہوتا ہے، جس طرح واجب اور فرض کے ترک کرنے سے عذاب کا استحقاق ثابت ہوتا ہے۔

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ ہر سنتِ مؤکدہ، واجب ہے اور ہر مکروہِ تحریمی، حرام ہے۔ لیکن بہر حال یہ فرق پھر بھی وہ ملحوظ رکھتے ہیں کہ وہ عذاب، جس کا استحقاق ترکِ واجب کی بنا پر لازم آتا ہے، وہ زیادہ عذاب ہے اور وہ عذاب جس کا استحقاق ترکِ سنت مؤکدہ پر لازم آتا ہے، وہ کم عذاب ہے۔ اِسی طرح حرام کے ارتکاب پر استحقاقِ عذاب زیادہ ہے اور مکروہِ تحریمی کے ارتکاب پر عذاب کا استحقاق نسبتاً کم ہے۔

ایک اختلاف تو یہ تھا جس کا ابھی ذکر ہوا ہے۔

## دوسرا اختلاف

دوسری بات جو فقہائے حنفیہ پیش کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ دلائل دو قسم کے ہوتے ہیں۔

ا۔ وہ دلائل جو قطعی ہیں۔

ب۔ وہ دلائل جو ظنی ہیں۔

## دلائل قطعی (فرض اور حرام)

وہ دلائل جو قطعی ہیں، ان کی ایک صورت یہ ہوگی کہ وہ ہر لحاظ سے قطعی ہوں گے یعنی ثبوت کے لحاظ سے بھی قطعی ہوں گے اور دلالت کے لحاظ سے بھی قطعی ہوں گے۔

## مثال

مثلاً قرآن مجید کی کوئی ایسی آیت ہو، جو اپنے مفہوم میں بالکل صریح ہو، جس میں کسی دوسرے معنی کی تاویل کا احتمال نہیں ہے یا دوسری مثال حدیث متواترہ کی ہے۔

اِس قسم کے دلائل ثبوت کے لحاظ سے قطعی ہوتے ہیں، اِس لئے کہ قرآن مجید کا ثبوت بالکل قطعی طور پر تواتر سے ہے۔ سنتِ متواترہ بھی قطعی اور تواتر سے ہے۔ چونکہ ان میں تاویل کا کوئی احتمال نہیں ہے، اِس لئے ایسی تمام آیات اور ایسی تمام احادیث قطعی الثبوت بھی ہیں اور قطعی الدلالت بھی ہیں۔

ان آیات اور اِن احادیث سے ''فرض اور حرام'' ثابت ہوتے ہیں۔ اِس قسم کے دلائل کا تقاضا اگر یہ ہو کہ وہ فعل لازماً وجود میں آجائے تو پھر یہ فعل ''فرض'' ہو جائے گا۔

اور اگر اِس قسم کے دلائل کا تقاضا یہ ہو کہ وہ فعل لازماً ترک کر دیا جائے تو پھر یہ فعل ''حرام'' ہو جائے گا۔

## دلائل ظنی (وجوب اور کراہت تحریمی)

لیکن اگر ایسے دلائل ہوں، جو ثبوت کے لحاظ سے قطعی ہوں لیکن دلالت کے اعتبار سے ظنی ہوں۔ مثلاً قرآن مجید کی ایک ایسی آیت جو ''عام مخصوص البعض'' ہے یا قرآن مجید کی ایک ایسی آیت ہے جس میں کوئی لفظ ''مشترک'' ہے اور ظنِ غالب کی بنا پر اُس آیت کی تاویل کی گئی

ہے اور اُس کا ایک مفہوم متعین کیا گیا ہے۔

یا پھر ایک صورت یہ ہے کہ ایک دلیل ہے جو ثبوت کے لحاظ سے ظنی ہے لیکن دلالت کے لحاظ سے قطعی ہے۔ مثلاً ایک ''خبر واحد'' ہے۔ یہ ''خبر واحد'' اپنے مفہوم میں صریح ہے لیکن ثبوت کے لحاظ سے ظنی ہے۔

مندرجہ بالا قسم کے دلائل سے ''وجوب اور کراہتِ تحریمی'' ثابت ہوتی ہے۔

### ۔۔۔دلائل (کراہتِ تنزیہی، سنت اور مستحب)

اگر دلائل ایسے ہوں جو ثبوت کے لحاظ سے بھی ظنی ہوں اور دلالت کے لحاظ سے بھی ظنی ہوں تو اِس قسم کے دلائل سے ''کراہتِ تنزیہی، سنت اور مستحب'' ثابت ہوتے ہیں۔

# رخصت کا حکم (اقسام)

رخصت کی چار اقسام ہیں۔

دو اقسام ایسی ہیں کہ جن پر رخصت کا اطلاق باعتبار حقیقت ہوتا ہے اور دو اقسام ایسی ہیں کہ جن پر رخصت کا اطلاق باعتبار مجاز ہوتا ہے۔ پہلی دو اقسام جن پر رخصت کے لفظ کا اطلاق باعتبارِ حقیقت ہوتا ہے

## حقیقت کے اعتبار سے

### ا۔ رخصتِ حقیقی کاملہ

اِس قسم میں دلیل، ایک فعل کی حرمت کا تقاضا کرتی ہے اور یہ دلیل موجود ہوتی ہے اور اِس کے ساتھ ہی حکمِ حرمت بھی موجود ہوتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود اُس فعل کے ساتھ شارع کی طرف سے وہ معاملہ کیا جائے، جو معاملہ امورِ مباح سے کیا جاتا ہے۔ جس طرح امورِ مباح کے ارتکاب پر اللہ تعالیٰ کسی شخص کو زیرِ گرفت نہیں لاتا، اِسی طرح اُس فعل کے ارتکاب پر بھی کوئی شخص اللہ تعالیٰ کے زیرِ مواخذہ اور زیرِ گرفت نہ آئے۔ اللہ تعالیٰ اُسے مواخذہ سے معاف فرمائے۔ حالانکہ وہ دلیلِ محرمی بھی موجود ہے اور اُس دلیل سے متعلق حکمِ حرمت بھی موجود ہے۔ لیکن اِس کے باوجود اگر کوئی شخص اُس فعل کا ارتکاب کرے تو اللہ تعالیٰ اپنی طرف سے اُس شخص کو معاف کرے اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے اُس کا مواخذہ نہ ہو تو اِسے ''کامل رخصت'' کہتے ہیں یعنی یہ رخصتِ حقیقی ہے اور بالکل کامل ہے۔

### مثال

اگر ایک شخص ایسی حالت میں گھر جائے کہ اُسے کلمہء کفر اپنی زبان سے ادا کرنے پر مجبور کیا جائے اور اُس سے یہ کہا جائے کہ کفر کا اقرار کرو، زبان سے دین کی ضروریات کا انکار کرو ورنہ بصورتِ دیگر تجھے قتل کر دیا جائے گا۔

اور ایسی صورتِ حال میں اُس شخص کو یہ بھی یقین ہو کہ اگر میں نے یہ بات نہ مانی تو مجھے قتل کر دیا جائے گا۔

اِس صورت مین عزیمت تو یہ ہے کہ یہ شخص کلمۂ حق ادا کرنے سے انکار کر دے اور یہ کہہ دے کہ میں اپنی زبان سے کلمۂ کفر ادا نہیں کر سکتا۔

یہاں وہ دلیل، جو کفر کی حرمت کا تقاضا کرتی ہے، موجود ہے اور کلمۂ کفر کو زبان سے ادا کرنے کی حرمت بھی موجود ہے۔

لیکن اِس کے باوجود اگر کوئی شخص کلمۂ کفر زبان سے ادا کر دے اور اِس کے باوجود اُس کا دِل ایمان اور یقین پر مطمئن ہے تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے اُس کی گرفت نہیں ہوگی اور اُس کا مواخذہ نہیں ہوگا۔

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

''مَنْ كَفَرَ بِاللّٰهِ مِنْۢ بَعْدِ اِيْمَانِهٖۤ اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَ قَلْبُهٗ مُطْمَئِنٌّۢ بِالْاِيْمَانِ''(النحل...۱۰۶)

''جو شخص ایمان لانے کے بعد کفر کرے (وہ اگر) مجبور کیا گیا ہو اور دل اس کا ایمان پر مطمئن ہو (تب تو خیر)

لیکن اگر ایک شخص عزیمت پر قائم رہے اور وہ اپنی زبان سے کلمۂ کفر ادا کرنے سے انکار کر دے، یہاں تک کہ وہ قتل کر دیا جائے تو اللہ تعالیٰ کے ہاں اُسے شہید قرار دیا جائے گا اور وہ سیّد الشھد اہوگا۔ وہ شہادت کے مرتبہ پر فائز ہوگا۔

اِس لئے کہ اُس شخص نے اپنی جان قربان کر دی لیکن اللہ تعالیٰ کے ایک حکم، جو حکم حرمت ہے، اُس کا لحاظ رکھا۔ یعنی اللہ تعالیٰ کے قانون اور حکم کے احترام میں اپنی جان قربان کر دی۔ اللہ تعالیٰ کے قانون اور حکم کی پاسداری میں یہ شخص اپنی جان پر کھیل گیا۔ اِس وجہ سے اُس شخص کو شہادت کے مرتبہ پر فائز کیا جائے گا۔ وہ شخص گناہ گار نہیں ہوگا کہ اُس نے اپنے آپ کو قتل ہونے کے لئے کیوں پیش کیا۔

یہاں یہ معلوم ہوا کہ حالتِ اکراہ اور حالتِ جبر میں بھی کفر کے کلمے کا اقرار حرام ہے اور اس کی حرمت بدستور باقی ہے۔ لیکن اللہ تعالیٰ کی طرف سے اُس فضل اور رحمت کی بنا پر مواخذہ نہیں ہوگا۔

## ۲۔ رخصتِ حقیقی ناقص

رخصت کی دوسری قسم یہ ہے کہ وہ دلیل، جو حرمت کا تقاضا کرتی ہے باقی ہو لیکن حرمت موجود نہ ہو اور حرمت کی بجائے رخصت آ گئی ہو۔ گویا عزیمت اپنے سبب اور اپنی دلیل کے اعتبار سے تو باقی ہے لیکن عزیمت اپنے حکم کے اعتبار سے ختم ہو چکی ہے اور عزیمت کی جگہ رخصت آ چکی ہے۔

گویا یہ بھی درحقیقت رخصت ہے لیکن یہ رخصتِ حقیقی ناقص ہے اِس لئے کہ یہاں عزیمت اپنے سبب کے اعتبار سے بھی موجود ہے، اپنی دلیل کے اعتبار سے بھی موجود ہے لیکن حکم کے اعتبار سے موجود نہیں ہے۔

## مثال

اِس کی مثال یہ ہے کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے مردار کھانے کو، خون پینے کو، خنزیر کا گوشت کھانے کو حرام قرار دیا ہے۔ اُن چیزوں کے کھانے کو بھی حرام قرار دیا ہے جو اللہ تعالیٰ کے نام کے ماسوا کسی اور کا نام لے کر ذبح کی گئی ہوں۔

پھر اللہ تعالیٰ قرآن مجید میں یہ ارشاد فرماتا ہے کہ

''وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ اِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ اِلَيْهِ''

(الانعام...۱۱۹)

''حالانکہ جن چیزوں کا استعمال حالتِ اضطرار کے سوا دوسری تمام حالتوں میں اللہ تعالیٰ نے حرام قرار دیا ہے، اُن کی تفصیل وہ تمہیں بتا چکا ہے''

یہاں ''الا'' کا استثنیٰ حرمت سے متعلق ہے۔

''والا ستثناء من الحرمت اباحة''

''اور حرمت سے استثنیٰ، اباحت ہے''

اِس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حالتِ جبر اور حالتِ اضطرار میں اِن چیزوں کی حرمت باقی نہیں ہے بلکہ اگر ایک شخص اضطرار کی حالت میں بھوک سے بالکل تنگ آ چکا ہے اور وہ یہ جانتا ہے کہ اگر اُس نے اِن چیزوں کو نہ کھایا تو وہ بھوک کی وجہ سے مر جائے گا تو ایسی صورت میں مردار

کھانا بالکل سرے سے حرام نہیں ہے بلکہ اُس کی حیثیت مباح کی ہوگئی ہے۔یعنی اُس کی حرمت، مباح میں بدل گئی ہے۔خنزیر کا گوشت اور دوسری حرام چیزیں حلال اور مباح ہوگئیں۔

اَب اس کا نتیجہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص بھوک کی اِس حالت پر صبر کرے اور وہ اس حالت میں بقدرِ ضرورت مردار کا گوشت نہ کھائے، یہاں تک کہ بھوک کی وجہ سے وہ شخص مرجائے تو ایسی صورت میں یہ شخص گناہ گار اور مجرم ہوگا اور اِس شخص پر قیامت کے دِن خودکشی کا مقدمہ چلے گا۔اور وہاں یہ سوال ہوگا کہ جب تمہارے پاس ایک ایسی چیز موجود تھی جو تمہارے لئے مباح تھی اور اُس کے ذریعے سے تم اپنی جان بچا سکتے تھے، پھر تم نے اپنی جان بچانے کی کوشش کیوں نہیں کی؟ اور اپنے آپ کو موت کے منہ میں کیوں دھکیل دیا؟ اِس شخص پر قیامت کے دِن خودکشی کا مقدمہ چلے گا۔یہ اِس لئے کہ یہاں اللہ تعالیٰ کا جو حکمِ حرمت ہے، وہ حکم موجود نہیں ہے۔اور یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اُس شخص نے اللہ تعالیٰ کے حکمِ حرمت کے احترام کو ملحوظ رکھ کر اپنی جان کی قربانی دی ہے۔بلکہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ اِس شخص نے ایک فعلِ مباح سے اور ایک امرِ مباح سے اپنے آپ کو بچایا لیکن اپنے آپ کو ہلاکت اور تباہی کے کنارے کھڑا کر دیا اور اپنے آپ کو موت کے منہ میں دھکیل دیا۔

اِس بحث سے یہ معلوم ہوا کہ پہلی جو صورت تھی، وہ رخصتِ حقیقی کاملہ تھی اور دوسری صورت رخصتِ حقیقی ناقصہ ہے۔

## مجاز کے اعتبار سے

### ۔رخصتِ مجازی ناقص یا رخصتِ اسقاط

اِس میں ایک قسم کی رخصت وہ ہے، جس میں رخصتِ حقیقی (عزیمت) اپنے سبب کے اعتبار سے اور حکم کے اعتبار سے ختم ہو جائے یعنی دونوں اعتبارات سے رخصتِ حقیقی (عزیمت) ختم ہو چکی ہو۔نہ عزیمت کا سبب موجود ہو اور نہ ہی عزیمت کا حکم موجود ہو۔لیکن وہ فی الجملہ خاص طور پر اسی خاص شخص کے بارے میں یہ عزیمت من کل وجہ ختم ہو چکی ہے لیکن دوسرے لوگوں کے حق میں یہ عزیمت بدستور موجود ہے۔اِسے رخصتِ مجازی ناقص کہتے ہیں۔

## مثال

مثلاً ایک شخص سفر کی حالت میں ہے۔ اگر وہ شخص سفر کی حالت میں دو رکعات نماز ادا کرنے کی بجائے چار رکعات ادا کرتا ہے تو ایسی صورت میں وہ شخص گناہ گار ہے۔ اُس کے لئے چار رکعات نماز کی بجائے دو رکعات نماز ادا کرنا لازم ہے، اِس لئے وہ چار رکعات نماز ادا نہ کرے۔ یہاں عزیمت مکلف کے ذمے سے بالکل ساقط ہے۔ اگر وہ چار رکعات نماز ادا کرے گا تو اُس کے چار رکعات فرض ادا نہیں ہوں گے بلکہ دو رکعات فرض ادا ہوں گے اور دو رکعات نفل ادا ہوں گے۔ اِس کے علاوہ وہ شخص اللہ تعالیٰ کے ہاں ماخوذ اور گناہ گار بھی ہوگا۔

یہ وہ رخصت ہے جسے ''رخصتِ اسقاط'' کہتے ہیں۔ یعنی وہ رخصت جہاں عزیمت بالکل ساقط ہوگئی ہو۔

## مثال

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

'' وَاِذَا ضَرَبْتُمْ فِی الْاَرْضِ فَلَیْسَ عَلَیْکُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَقْصُرُوْا مِنَ الصَّلٰوةِ، اِنْ خِفْتُمْ اَنْ یَّفْتِنَکُمُ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا''

(النساء.....۱۰۱)

'' اور جب تم لوگ سفر کے لئے نکلو تو کوئی مضائقہ نہیں اگر نماز میں اختصار کر دو (خصوصاً) جبکہ تمہیں اندیشہ ہو کہ کافر تمہیں ستائیں گے''

اس آئت سے بظاہر تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ جس وقت تک کفار کے فتنے اور اُن کے غلبے کا خوف ہے، اُس وقت تک نمازِ قصر ادا کرنے کی اجازت ہے یعنی ہم چار رکعات کی بجائے دو رکعات ادا کریں۔

لیکن اگر ہماری حالت امن اور اطمینان کی ہو جائے تو اُس وقت پھر ہمارے لئے جائز نہیں ہوگا کہ ہم نمازِ قصر یعنی دو رکعات ادا کریں بلکہ ہمارے لئے لازم ہوگا کہ ہم چار رکعت ادا کریں۔

اِس بات کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے حضرت عمر فاروقؓ نے نبی اکرم ﷺ سے پوچھا:

یارسول اللہ: "انقصر الصلوٰۃ و نحن آمنون مطمئنون"

"یارسول اللہ: کیا ہم اَب بھی اپنی نمازوں میں قصر کرتے رہیں اور جب کہ ہماری حالت یہ ہے کہ ہم بالکل امن کی حالت میں ہیں"

یعنی اطمینان کی حالت میں ہیں۔ کفار کی طرف سے ہمیں اَب کوئی اندیشہ لاحق نہیں ہے۔ یعنی پورے ملکِ حجاز پر اہلِ اسلام کا تسلّط ہو گیا ہے۔

نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:۔

"ھذہٖ صدقة من اللہ تصدق بھا علیکم فاقبلوا صدقةً"

"یہ قصر اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایک صدقہ ہے جو تم پر اللہ تعالیٰ نے کر دیا ہے اور اللہ تعالیٰ کے صدقے کو قبول کرو۔"

یہاں نبی اکرم ﷺ نے حکم دیا ہے کہ اِس صدقے کو قبول کرو۔ اَب نبی اکرم ﷺ کے حکم کی تعمیل لازم ہے۔

معلوم یہ ہوا کہ یہاں پر وہ عزیمت بالکل ساقط ہے اور باقی رہا اِس شرط کا معاملہ، تو اِس سلسلہ میں بات یہ ہے کہ قرآن مجید میں کبھی کبھی شرط کی صورت میں ایک قید کا تذکرہ کیا جاتا ہے۔ لیکن فی الواقع شرط نہیں ہوتی بلکہ اُس کے ذریعے تاریخی اور واقعاتی پسِ منظر کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے۔

## مثال

مثلاً قرآن مجید میں جہاں اللہ تعالیٰ یہ فرماتا ہے کہ

"وَاِذَا كُنْتَ فِيْهِمْ فَاَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلٰوةَ فَلْتَقُمْ طَآئِفَةٌ مِّنْهُمْ مَّعَكَ"....الخ (النساء...۱۰۲)

"اور اے نبی ﷺ، جب تم مسلمانوں کے درمیان ہو اور (حالتِ جنگ میں) انہیں نماز پڑھانے کھڑے ہو تو چاہیئے کہ اُن میں سے ایک گروہ تمہارے ساتھ کھڑا ہو.....الخ۔"

اِس آیت میں "صلوٰۃِ خوف" کا تذکرہ ہے۔ اور صلوٰۃ خوف کے لئے اللہ تعالیٰ نے اِس شرط کا تذکرہ کیا ہے کہ

''وَ اِذَا كُنْتَ فِيهِمْ''

جب کہ تم اِن میں موجود ہو۔

اَب اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ نبی اکرم ﷺ کی وفات کے بعد پھر ''صلوٰۃ خوف'' سرے سے نہیں ہے۔

جیسا کہ اما ابو یوسفؒ کا یہی خیال ہے

ابن وہبان ایک عالم ہے اور اُس نے عربی اشعار میں ایک مکمل کتاب تصنیف کی ہے۔ اِس کتاب کا نام ''منظومہ ابنِ وہبان'' ہے۔ اِس کتاب میں ابنِ وہبان نے امام ابو یوسفؒ کا مسلک بیان کرتے ہوئے درجِ ذیل اشعار کہے ہیں۔

وما صلاة الخوف بالمشروعة
في يومنا لكنّها مرفوعة

یعنی صلوٰۃ خوف ہمارے آج کے دور میں جائز نہیں ہے کیونکہ صلوٰۃ الخوف تو نبی اکرم ﷺ کے زمانے تک تھی۔

امام ابو یوسفؒ کا خیال یہ ہے کہ یہاں ''وَ اِذَا كُنْتَ فِيهِمْ'' کی جو شرط ہے، حقیقت میں شرط ہے اور نبی اکرم ﷺ کے علاوہ کسی اور کو صلوٰۃ الخوف پڑھنے کی اجازت نہیں ہے۔

جمہور اس کے قائل ہیں کہ اب بھی صلوٰۃ الخوف پڑھی جا سکتی ہے اور اس کا تذکرہ جو قرآن مجید میں کیا گیا ہے وہ ایک واقعہ کے پسِ منظر کے طور پر کیا گیا ہے۔

یعنی جس وقت قرآن مجید کی یہ آئت نازل ہو رہی تھی، اُس وقت حالات کیا تھے؟ اُس وقت واقعی حالات ایسے تھے کہ نبی اکرم ﷺ موجود تھے اور کفار کی طرف سے حملے کا خوف تھا۔

اور یہ جو فرمایا گیا ہے کہ

''اِنْ خِفْتُمْ اَنْ يَّفْتِنَكُمُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا'' (النساء ۱۰۱)

اس آیت میں بھی واقعاتی اور تاریخی پسِ منظر کی طرف اشارہ کیا گیا ہے یعنی یہ جو نمازِ قصر کا حکم ہے، اِس حکم کے نازل ہونے کے وقت ملک میں فی الواقع سیاسی حالات کیسے تھے؟

اسے رخصت اسقاط کہتے ہیں۔

## حکم

رخصتِ اسقاط کا یہ حکم ہے کہ عزیمت پر ہونے والا عمل بالکل ساقط ہو جائے گا۔ اس کے مقابلے میں رخصت ترفیع آتی ہے۔

## حکم (رخصتِ ترفیع)

رخصتِ ترفیع کا حکم یہ ہے کہ اس میں عزیمت ساقط نہیں ہے۔ فرق صرف یہ ہوگا کہ عزیمت پر عمل کرنا لازم نہیں ہوگا۔ لیکن اگر ایک شخص عزیمت پر عمل کرے تو اُسے اِس کا اجر اور ثواب بھی ملے گا۔

## مثال

مثلاً ایک مسافر سفر کی حالت میں اگر روزہ رکھتا ہے اور اُسے سفر کی حالت میں روزہ رکھنے کی صورت میں غیر معمولی تکلیف نہیں ہے تو ایسے مسافر کے لئے بہتر ہے کہ روزہ رکھے۔ اُس کا اجر اور ثواب زیادہ ہے۔ لیکن اگر سفر کی حالت میں وہ روزہ نہ رکھے تو اِس صورت میں اُس کا مواخذہ نہیں ہے۔

رخصتِ ترفیع میں عزیمت پر عمل جائز ہے بلکہ بہتر ہے۔ لیکن رخصتِ اسقاط میں عزیمت پر عمل بالکل جائز نہیں ہوگا۔

نماز کے بارے میں جو رخصت ہے، یہ رخصتِ مجازی ناقصہ ہے۔ یہ اس لئے کہ یہ اتمام یعنی پورے چار رکعات کی نماز پوری امت سے ساقط نہیں ہے۔ صرف مسافرین سے ساقط ہے۔

## ۲۔ رخصتِ مجازی کاملہ

یہ ایک ایسی رخصت ہے جو رخصتِ مجازی کاملہ ہے یعنی "**اتمم الی مجاز**" اس رخصت میں پوری امت سے عزیمت ساقط ہو جاتی ہے یعنی کسی فرد کے سلسلہ میں عزیمت باقی نہیں رہتی۔

## مثال

گذشتہ امتوں میں حکم یہ تھا کہ اگر ایک شخص کا لباس نجاست لگنے سے ناپاک ہو جائے تو اُس ناپاک حصے کو لباس سے کاٹ کر الگ کر دیا جائے۔

لیکن امتِ مسلمہ کے لئے یہ حکم نہیں ہے۔ آج اگر ایک شخص کے لباس کا کچھ حصہ ناپاک ہو جائے اور پھر وہ شخص اِس ناپاک حصہ کو لباس سے کاٹ کر الگ کر دے تو ممکن ہے کہ آج شریعت کی نگاہ میں اُسے مسرف اور فضول خرچ قرار دیا جائے۔

یعنی آج یہ جائز نہیں ہے کہ ہم لباس کے ناپاک حصے کو کاٹ کر الگ کر دیں۔

شریعتِ اسلامیہ سے قبل شریعتوں میں یہ حکم تھا کہ اگر ایک شخص قربانی کے طور پر کسی چیز کو اللہ تعالیٰ کے حضور پیش کرتا ہے تو اُس شخص کے لئے ضروری تھا کہ وہ اُس چیز کو ایک اونچے مقام یا پہاڑ پر رکھے۔ یہاں تک کہ آسمان سے پاک اور صاف سفید آگ آئے اور اُسے کھا لے اور اسے ختم کر دے۔

لیکن آج ہمارے لئے یہ حکم نہیں ہے بلکہ ہمارے لئے یہ حکم ہے کہ ہم فقراء اور مساکین کو صدقہ دے دیں۔

گزشتہ بعض شرائع میں یہ حکم بھی تھا کہ مال کا چوتھائی حصہ کو زکوٰۃ کے طور پر ادا کرو۔ لیکن آج سرمائے کا چالیسواں حصہ ادا کرنے کا حکم ہے۔

یہ سارے احکام جو گزشتہ امتوں کے لئے تھے، آج اِس امت سے یہ سارے احکام ساقط ہو گئے ہیں۔

اِسے رخصتِ مجازی کاملہ کہتے ہیں۔

# PRINCIPLES

OF

# ISLAMIC JURISPRUDENCE

BY

LATE MAULANA MOEEN-U-DIN

COMPILATION

BY

PROF:NOOR WAR JAN